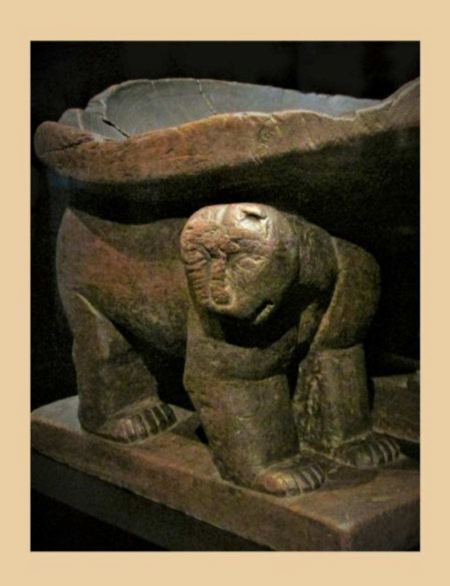
COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

El poder de los Incas

La organización social, económica, religiosa y política de un imperio

Alan L. Kolata





Alan L. Kolata es Bernard E. and Ellen C. Sunny Distinguished Service Professor del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago.

Es autor de *The Tiwanaku*: *Portrait of an Andean Civilization* (1993), V*alley of the Spirits: A Journey into the Lost Realm of the Aymara* (1996) *y Arqueología del Valle de Jequetepeque* (con T. Dillehay y E. Swenson, 2009), y editor de *Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization. Volume 1: Agroecology* (1996) y *Volume 2: Urban and Rural Archaeology* (2003).

Colección Estudios Andinos 33

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

El poder de los Incas

La organización social, económica, religiosa y política de un imperio

Alan L. Kolata



El poder de los Incas. La organización social, económica, religiosa y política de un imperio
Alan L. Kolata

Esta traducción de *Ancient Inca* (2013) se publica por acuerdo con Cambridge University Press

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones



Imagen de cubierta: Detalle de un asiento ceremonial, o *tiana*, en madera, proveniente de Sacsayhuaman, Cuzco. Por los dos felinos esculpidos que lo caracterizan, debió ser el asiento del mismo soberano Inca. Musée du quai Branly-Jacques Chirac, París, inv. n. 371.1878.2.459. Foto MCP

Traducción de Ximena Fernández Fontenoy

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición digital: julio de 2023

Hecho el Deposito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2023-03968
e-ISBN: 978-612-317-855-0

Índice

Índice de figuras y tablas

Figuras

Tablas

Agradecimientos

Como la mayoría de autores entenderán, escribir este libro fue un acto de amor; pero uno que exigió más tiempo del que jamás imaginé. Aprecio la increíble paciencia de Rita Wright, amiga y colega, quien me encargó que escribiera esta reseña sobre los incas y luego esperó mucho más de lo que le había prometido para verla hacerse realidad. Deseo agradecer a Beatrice Rehl y al equipo de producción de la Cambridge University Press, en Nueva York, por su meticuloso trabajo para llevar este libro a su forma final publicada (la edición en inglés).

Mis estudiantes graduados en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago colaboraron conmigo para articular muchos de los conceptos teóricos y las orientaciones interpretativas que se evidencian a lo largo de este libro. En los últimos años, la lista de mis actuales y antiguos estudiantes graduados, con los que trabajé más intensamente en temas andinos, incluyen a Jonah Augustine, Zachary Chase, Nicole Couture, Anna Guengerich, Steven Kosiba, David Pacifico, Steven Scott, Edward Swenson y Tien-Ann Tshih.

En particular, aprecio profundamente la contribución sustancial de Zachary Chase y de Steven Kosiba, con quienes compartí muchas horas de intensa y fructífera discusión que resultó en la elaboración de los conceptos de hegemonía desarrollados al detalle en el primer capítulo de este libro. Ellos son verdaderamente coautores de dicha sección y reconozco con profundo aprecio la amistad y el estímulo intelectual que me brindaron durante los últimos años.

También deseo reconocer el servicio excepcional de Anna Guengerich como mi asistente de investigación durante las últimas etapas de producción de este manuscrito. Anna lo leyó con habilidad y sensibilidad para eliminar defectos de muchos tipos, asegurándose que el texto fuera coherente, consistente en sus argumentos y lo más técnicamente impecable posible. Manejó

todos los detalles críticos relacionados con el formato y el contenido del manuscrito, incluyendo citas, notas al pie de página, mapas, ilustraciones y permisos de reproducción con eficiencia y buena voluntad. Respecto a este último aspecto, también deseo agradecer a las instituciones y personas que respondieron a las solicitudes de Anna y extendieron de manera generosa el permiso para la reproducción de los extraordinarios gráficos e imágenes que aquí se incorporan.

Quisiera extender mi más profundo agradecimiento a Marco Curatola Petrocchi por proponer originalmente que este libro aparezca en la prestigiosa serie que dirige, la Colección Estudios Andinos del Fondo Editorial de la PUCP. El apoyo continuo de Marco en la realización de esta publicación y, más aún, su amistad personal son de un valor inestimable para mí.

Me gustaría reconocer aquí también a Ximena Fernández Fontenoy, quien amablemente aceptó emprender la difícil tarea de convertir un texto en inglés complejo y terminológicamente denso en una versión fluida y elegante en español. Más allá de traducir el texto, ella también realizó esfuerzos extraordinarios para asegurarse de que todo el lenguaje y las referencias bibliográficas, en especial los textos etnohistóricos originales, sean precisos. Esto hace que esta versión de mi libro sea más accesible a los académicos y estudiantes hispanohablantes que se dedican a la investigación sobre los incas.

Por último, quiero dedicar este libro a mi esposa Anna y a mi hija Justine, quienes viajaron conmigo muchas veces a Bolivia y Perú. Vivieron allí durante meses enteros soportando los rigores de la gran altura, el frío intenso, la lluvia torrencial, los vientos huracanados, las repentinas tormentas de polvo, la sequedad que agrietaba los labios y algunos de los caminos más aterradores del mundo. También llegaron a experimentar la intensa y alucinante belleza del mundo andino, así como la profunda generosidad y espiritualidad de los aymaras entre los que vivimos.

Compartir todo esto con Anna y Justine, las dificultades y la belleza, hacen que valga la pena vivir esta vida.

Prefacio

En el otoño de 1492, a medida que la pequeña flota de Cristóbal Colón se acercaba a tocar tierra en el Caribe, un señor originario de los Andes, en el lejano sudoeste, se preparaba para tomar dominio del más grande imperio jamás forjado en las Américas. Ese año, el inca Huayna Capac, el último heredero independiente de una extraordinaria civilización andina basada en un agresivo proselitismo religioso y cultural, se convertía en el señor supremo de un territorio de proporciones sorprendentes. El propio nombre que dieron los incas a su imperio reflejaba su creencia de que habían conquistado todo el mundo conocido: Tahuantinsuyu, 'Las Cuatro Partes (del Mundo) Unidas'. Las tierras de este reino incorporaban una impresionante y marcadamente yuxtapuesta serie de paisajes físicos que abarcaban los territorios de cinco repúblicas andinas modernas: Perú, Bolivia, Chile, Argentina y Ecuador. El mundo de los incas contenía una increíble variedad de zonas ambientales radicalmente diferentes, con abruptos contrastes en clima, vegetación, topografía, suelo y otras asociaciones biológicas y físicas más sutiles. Esta enorme diversidad de terrenos, y por tanto de potencial ecológico, representaba tanto un impedimento significativo para el logro de la integración política regional, como una concentración excepcional de recursos naturales con la posibilidad de sostener economías imperiales. A pesar de las dificultades físicas del terreno, los ejércitos incas pudieron extender el poder de sus señores desde las tortuosas, diseccionadas laderas de las montañas y valles de la sierra peruana hasta las costas siempre áridas ubicadas a lo largo de las márgenes occidentales del continente sudamericano, así como desde los enclaves húmedos, subtropicales, incrustados en las grandes laderas orientales del macizo andino hacia las frías, austeras y aparentemente interminables altiplanicies de la cuenca del Titicaca. Los obstáculos sociales que enfrentaron los aparatos políticos, económicos y mili-

tares inca en su llegada al poder no fueron menos apabullantes en su diversidad o abrumadores en su complejidad. El imperio inca, en su apogeo, incorporó más de doscientos grupos étnicos distintos, la mayoría de los cuales hablaban idiomas mutuamente ininteligibles. Sus emperadores se esforzaron por conquistar y luego administrar sociedades que cubrían todo el espectro de la organización humana, desde pequeñas bandas nómadas de cazadores y recolectores, que habitaban áreas aisladas en las regiones densamente boscosas del este de Ecuador y Perú, hasta los estados poderosos e inmensamente ricos de la costa del Pacífico y del altiplano andino, como los reinos de los pueblos Chimú, Chincha, Lupaca y Colla.

A pesar de haber enfrentado estas formidables barreras ambientales y sociales para la formación del imperio, dentro del fugaz espacio de tiempo de tres generaciones durante los siglos XV y principios del XVI, los incas lograron transformarse de una diversidad de pequeños grupos sociales relacionados étnicamente, que competían por el poder en las regiones montañosas alrededor del Cuzco, en el sur del Perú, en la mayor entidad política nativa americana que haya jamás surgido. Al extender su autoridad sobre un área de unos 4800 kilómetros de longitud de norte a sur, gobernaron a varios millones de personas y desarrollaron una infraestructura imperial masiva, cuyos restos materiales aún generan asombro y admiración. Ninguna otra sociedad originaria americana, ni la azteca, ni la maya, ni la tolteca, ni la teotihuacana, en Mesoamérica, forjaron un imperio de tal alcance y complejidad social. ¿Qué era, entonces, lo especial de los antiguos incas y su mundo?

A lo largo de los Andes, las obras públicas ordenadas por los emperadores incas dominaron y en ocasiones transformaron el paisaje natural. Ciudades, templos y fortalezas de piedra, caminos maravillosamente construidos que se abren paso a través de las laderas de las montañas y, en especial, los enormes andenes agrícolas y las obras hidráulicas fueron emblemáticos del poder

y la capacidad productiva de los incas. Sin embargo, no son tanto estos impresionantes productos materiales del imperio inca los que reclaman nuestra curiosidad, sino los procesos sociales que los originaron. ¿Cuáles, por ejemplo, fueron las instituciones culturales que estructuraron y dieron impulso a la ambición imperial de los incas? ¿Qué forma de poder ejercieron sobre sus provincias conquistadas lejos de Cuzco, su capital imperial? ¿Cómo movilizaron la asombrosa cantidad de mano de obra que se requería para sostener su máquina de guerra, mientras al mismo tiempo erigían obras públicas extensas y monumentales? ¿Qué tipo de percepciones, procesos de pensamiento y creencias conformaron la cosmovisión inca, lo que confirma en sus propias mentes su derecho a gobernar otras naciones? ¿Qué impacto tuvo la transformación social radical que experimentaron los incas en su avance hacia la categoría de Estado y poder imperial en la estructura de la propia nación inca y en otros grupos étnicos que ellos subyugaron? Estas son las principales preguntas que orientarán este libro.

Responder a estas preguntas nos conduce a realizar una exploración de la historia social y las dinámicas culturales de las civilizaciones andinas. Los logros imperiales del Tahuantinsuyu no fueron solo la brillante invención de los reyes del Cuzco, el triunfo de la civilización contra la barbarie, como nos lo hubiesen hecho creer los propagandistas de la corte inca. Estos no ocurrieron en un vacío cultural. Las raíces de la civilización inca, al igual que las de sus contrapartes mesoamericanas, estaban firmemente plantadas en el profundo lecho rocoso de las tradiciones culturales anteriores. Antes de los incas, la historia política de los Andes había sido marcada de forma radical por el vaivén de otros estados e imperios más antiguos. Wari y Tiwanaku, de la sierra andina y del altiplano, dejaron un legado duradero de expansión estatal en las mismas regiones que los incas conquistarían unos 500 años más tarde. Muchas de las herramientas organizativas que los incas usaron para atar a las poblaciones locales al yugo de su gobierno habían sido ideadas y ela-

boradas en los siglos anteriores a ellos por estos primeros estados depredadores y desde entonces se habían convertido en una moneda común en el repertorio panandino de formación estatal. De manera similar, en la costa desértica del norte del Perú, el reino de Chimor estuvo una vez gobernado por una dinastía de reyes divinos que controlaron por la fuerza los recursos y la obediencia de una gran población, generaciones antes de que los incas tuvieran incluso pretensiones de lograr un dominio imperial. Los palacios ricamente decorados y los sepulcros reales en Chan Chan, la extraordinaria ciudad capital de Chimor, fueron el escenario de exhibiciones inimaginables de poder y riqueza regia cuando los primeros líderes de los incas no eran más que insignificantes caudillos rivales que vivían en recintos toscamente amurallados. La ideología y la práctica de la monarquía divina, como otras instituciones que se asociaron de manera indeleble con los incas, claramente no fueron exclusivas de los señores del Cuzco. Los incas heredaron un abundante y continuo flujo de creencias culturales, instituciones sociales, estrategias políticas, capacidades tecnológicas y sistemas económicos existentes que dieron forma a los contornos esenciales —si no al curso preciso— de su historia.

La historia de los incas, quienes en 1492 estaban en pleno proceso de expandir su dominio en los Andes, fue el último capítulo precolombino de una compleja saga de adaptación humana que abarca varios milenios en un contexto de desafíos ambientales y sociales impresionantes. Llegaremos a comprender a los incas y su imperio en términos de interacciones continuas entre los agentes sociales individuales y colectivos que persiguen sus propios intereses y las estructuras socioculturales duraderas que dieron forma a las sociedades andinas durante muchas generaciones. Es decir, llegaremos a conocer la sociedad e historia inca como el producto complejo de la agencia individual y colectiva y de las profundamente arraigadas estructuras sociales andinas. Este libro, entonces, hará una doble tarea al proporcionar descripciones y análisis detallados de la historia, la

organización social, la economía política, el arte de gobernar y la ideología religiosa inca, mientras ofrece un marco interpretativo de la sociedad y la política inca derivadas de la teoría social comparada. Como veremos, las estructuras sociales, los conceptos políticos, los sistemas económicos, las prácticas religiosas, las estrategias de poder y las disposiciones culturales de los incas tienen una comparabilidad general con los de otros estados e imperios indígenas, pero también poseen características únicas que hacen que explorar el Tahuantinsuyu sea un estudio de análisis social fascinante.

Capítulo 1

En el imperio de los Incas

El 24 de setiembre de 1572, vestido de luto y montado en una mula adornada con terciopelo negro, Tupa Amaru, el último soberano inca (ver figura 1.1), descendió lentamente las empinadas calles empedradas del Cuzco hacia su amplia plaza principal. Las calles, los patios, los parapetos y los tejados de la ciudad, una vez la capital imperial de sus ilustres antepasados, estaban repletos de súbditos indígenas y ciudadanos españoles, llegados para ser testigos de un evento histórico. Acompañado por una falange de cuatrocientos guardias nativos que blandían lanzas para hacer retroceder a la multitud que empujaba, el rey subió solo a un cadalso recién erigido en la plaza. Al llegar al nivel más alto, Tupa Amaru silenció a la bulliciosa multitud con un simple gesto. Luego pronunció su discurso final, recibió el sentido consuelo de los sacerdotes de sus conquistadores y apoyó la cabeza en el bloque de madera. Sin casi vacilar, el verdugo agarró el cabello de Tupa Amaru, expuso el cuello del rey inca, golpeó su cabeza rápidamente «con un machete y de un solo golpe» y luego sostuvo la cabeza cortada «alta para que todos la vieran» (Hemming, 1970, p. 449).

Relaciones de testigos presenciales de este acto de regicidio coinciden en que, al ver la sangrienta cabeza de Tupa Amaru suspendida de la mano del verdugo y luego lanzada a una pica de hierro, la multitud reunida (unos quince mil indios) irrumpió en desinhibidos «llantos y gemidos» (Toledo [1572], citado en Hemming, 1970, pp. 449-450). Este estallido espontáneo de lamento y la subsiguiente veneración de los restos lúgubres del rey por parte de sus antiguos súbditos alarmaron al virrey Francisco de Toledo, la autoridad política suprema en lo que se había vuelto el Perú español. Después de solo dos días, este ordenó que se retirara la cabeza de Tupa Amaru de la exhibición pública, percibiendo, con razón, que la explosión espontánea de desesperación y adoración de los restos mortales del Inca, de parte de los indígenas, podía convertirse en una amenaza para el orden público y una posible fuente de sedición y rebelión.

La campaña de Toledo para erradicar los últimos vestigios del gobierno inca no terminó con la ejecución de Tupa Amaru. Persiguió de manera implacable a los indígenas que reclamaban tener algo de sangre real o que habían sido ennoblecidos por los incas. Toledo, en secreto,

destruyó los restos momificados de los predecesores regios directos de Tupa Amaru; es decir, los de Titu Cusi y Manco Inca. En una compleja secuencia de colaboración inicial, sucesiva diplomacia y rebelión final, Manco Inca huyó de la embestida de la conquista española iniciada en 1532 e implantó un estado de resistencia corto, pero efectivo en Vilcabamba, una tierra densamente boscosa y prácticamente incomunicada al noreste del Cuzco. Aunque los conquistadores españoles habían tomado, de forma irrevocable y por la fuerza, el poder político efectivo en el Perú incaico con la astuta y rápida captura (y posterior ejecución) del emperador inca Atahualpa, el 26 de julio de 1533, sus descendientes cercanos —Manco Inca, Titu Cusi y, finalmente, Tupa Amaru— lograron sostener una prolongada campaña de resistencia contra los nuevos señores españoles que humillaron, maltrataron y asesinaron a las familias nobles incas y a sus otrora súbditos. Iniciaron una serie de violentas acciones de tipo guerrillero y batallas a campo abierto en las zonas rurales para hostigar y matar a las fuerzas militares españolas, autoridades judiciales, sacerdotes, agentes económicos y colaboradores nativos. Estos tres últimos reyes de los incas defendieron el pequeño pero autónomo bastión del poder incaico en Vilcabamba con una considerable tenacidad y con nuevas habilidades tácticas nacidas de la creciente percepción de la avidez, las capacidades militares y las proclividades culturales de los invasores españoles. En repetidas ocasiones, enviaron emisarios a las autoridades españolas en busca de reconocimiento de su autoridad personal y derecho a las propiedades y privilegios ancestrales; mientras que, al mismo tiempo, mantenían un estado de resistencia en una zona interna apartada justo fuera de los territorios controlados completamente por los españoles. Décadas de negociaciones en busca de la capitulación final de estos últimos miembros independientes de la dinastía real inca, produjeron una continua frustración a la Corona española y un profundo malestar entre los ciudadanos del Cuzco, quienes temían una repetición del devastador asalto indígena a gran escala a la ciudad liderado por Manco Inca en 1536. Sin embargo, la llegada de Toledo como virrey del Perú en 1569, así como su fuerte determinación de erradicar desde la raíz la línea dinástica de los incas, cambió al final este estado de cosas al parecer insoluble.



Figura 1.1. Retrato de Tupa Amaru, el último gobernante inca, ejecutado en 1572 por orden del virrey Francisco de Toledo, conde de Oropesa (Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú, Lima).

El virrey comprendió bien los peligros para los nuevos dominios de la Corona española en el Perú encarnados en la existencia, en ese momento, de nobles incas autónomos que poseían una mística palpable de poder y una capacidad aún real de movilizar a miles de súbditos indígenas. El 14 de abril de 1572, un Domingo de Ramos, Toledo actuó de manera decisiva contra esta amenaza al declarar una guerra a «sangre y fuego» contra el inca rebelde y «réprobo» (Hemming, 1970, p. 424). Con voluntad de hierro, Toledo alcanzó su objetivo rápidamente, pues logró reunir expediciones militares de fuerza abrumadora para aniquilar al remanente de los incas libres en Vilcabamba. Parte de la fuerza expedicionaria española, bajo el mando del capitán Martín García de Loyola, ubicó a Tupa Amaru —quien se retiraba de la primera línea del frente y se adentraba en las selvas de Vilcabamba con su *coya* (*qoya* o «reina») y con algunos de sus comandantes militares y servidores personales que le quedaban— y lo arrastró encadenado desde los bosques nubosos de Vilcabamba hasta el Cuzco, donde la expedición militar triunfadora llegó el 21 de setiembre de 1572, para el alivio jubiloso de los ciudadanos españoles del Cuzco. Tres días después, luego de un simulacro de juicio por sedición y de una instrucción rápida en los elementos de la fe católica, Tupa Amaru se enfrentó a su ignominioso destino en el patíbulo y con él desaparecieron de manera irrevocable los últimos vestigios personificados del imperio inca.

Sin embargo, el poder de las mentalidades indígenas, las disposiciones culturales y las prácticas sociales perduraron mucho tiempo después de la humillación, pauperización y exterminio de los nobles incas. A lo largo de su mandato como virrey, Toledo buscó, de forma diligente, destruir los íconos de la religión inca y erradicar las prácticas religiosas indígenas. Un genuino impulso religioso para convertir a los indios «paganos» al catolicismo —y así conducirlos a la salvación— puede haber sido una de las fuerzas motivadoras de Toledo en su campaña para extirpar la idolatría. No obstante, una explicación más convincente de la implacable iconoclasia de Toledo fue el imperativo político inmediato de imponer un orden social jerárquico y ortodoxo que requería la represión de las prácticas heterodoxas. Comprendió intuitivamente que las creencias religiosas y las prácticas sociales indígenas eran un pozo profundo de resistencia potencial a largo plazo a la autoridad española. De manera aún más sagaz, se dio cuenta de que específicos objetos materiales, así como la expresión del sentimiento religioso mediado a través de estos objetos, era la clave conceptual del significado de la religión inca. Toledo asumió

que destruir los objetos que los indígenas consideraban sagrados erradicaría las creencias y las prácticas heterodoxas al eliminar los vehículos oraculares de su expresión. De forma irónica, como veremos, Toledo había sido precedido en esta suposición por los propios reyes incas, quienes organizaron sus propias campañas para extirpar los objetos sagrados (*huacas* o *wak'as*) de los indios a los que habían sometido. Toledo estaba particularmente ansioso por localizar el ídolo inca del Punchao, la imagen de oro del joven dios Sol, que tenía en su interior un corazón hecho de una masa obtenida a partir de los fragmentos desecados de los corazones verdaderos de los reyes incas muertos y colocado en un cáliz dorado (Hemming, 1970, p. 450). Cuando al final se ubicó al Punchao —que estaba bajo la custodia de uno de los generales de Tupa Amaru en Vilcabamba—, se capturó el ídolo, se le despojó de sus resplandecientes medallones dorados y se le envió al rey Felipe de España. El virrey Toledo recomendó que el ídolo fuera enviado a «Su Santidad», el papa católico romano, «en vista del poder del diablo ejercido a través de él, y el daño que ha hecho desde la época del séptimo Inca» (Toledo, [1572], citado en Hemming, 1970, p. 450). Este pasaje revela de forma precisa cuánto comprendía Toledo la eficacia y la inherente potencia política de los objetos religiosos. Además, su destrucción clandestina de las momias reales incas dice mucho sobre sus sagaces instintos políticos. Toledo reconoció claramente los objetos de poder en el mundo indígena andino y, aún más crucial para sus propósitos, captó el poder cultural de los objetos.

¿Cómo fue, entonces, que la cabeza decapitada de un rey inca, heredero únicamente de un imperio destruido, infundía un tal temor reverencial que no había disminuido con el tiempo? ¿Por qué los cadáveres desecados de los antiguos reyes eran objeto de una veneración tan intensa? ¿Qué fuerza obligaba a muchos súbditos de los incas a continuar cumpliendo con sus deberes tributarios asignados por el Estado vencido bastante después de la conquista española del reino? En resumen, ¿por qué los incas tenían tal control sobre el trabajo, la imaginación y la lealtad de muchos (cuando no de todos) sus antiguos súbditos, incluso después de que quedara dolorosamente claro que habían perdido de manera irrevocable su dominio frente a los invasores extranjeros? Toledo intuyó la presencia de profundas corrientes de poder social que representaban un desafío potencial para la autoridad española, canalizadas bajo la superficie de la abyecta derrota militar de los incas. Para suplantar en definitiva a los incas, tan recientemente dominantes en los Andes, Toledo buscó comprender y luego eliminar las fuentes de ese poder social, ya fueran

derivadas del prestigio de linajes nobles vivos o de objetos materiales inertes, pero profundamente cargados de significado.

La tarea de este libro es similar al desafío que enfrentó Toledo. Para entender a los incas, debemos entender la esencia del poder social en su mundo. ¿Cómo concebían el poder los propios incas? ¿Qué creencias, objetos, relaciones sociales, fuerzas económicas e instrumentos políticos desplegaban para extender y consolidar su poder? ¿Qué roles desempeñaban la violencia, la coacción, la diplomacia, la sociabilidad, el sentimiento religioso y el deseo compulsivo de renombre, riqueza y poder en la historia del surgimiento del imperio inca? Para tratar de responder estas preguntas, primero debemos analizar la naturaleza del poder social en sí mismo; solo entonces podremos proceder a explorar los campos específicos de poder que estructuraron el mundo inca y moldearon la trayectoria histórica de sus ambiciones imperiales.

Las formas elementales del poder social

La detención y el ejercicio del poder, en diferentes formas e intensidades, radican en el corazón del imperio: lo último implica necesariamente lo primero. Pero, ¿qué tipos de poder social reconocían, privilegiaban y desplegaban los incas? ¿Cómo lograron concentrar el poder hasta tal punto que en menos de un siglo pudieron crear la entidad política más extensa que haya existido en las Américas precolombinas, mucho más grande que cualquiera de las ciudades-estados aztecas, toltecas o mayas en México? ¿Qué fuerzas sociales, económicas, políticas e ideológicas convergieron en las clases dirigentes incaicas que les permitieron transformar el orden social de un grupo étnico relativamente pequeño, limitado y no particularmente poderoso, uno entre muchos otros de la sierra centro-sur del Perú, en un Estado depredador que operaba en un vasto espacio geopolítico? ¿Qué los motivó a hacerlo? En otras palabras, ¿cuáles fueron los medios y los fines del poder social incaico? Para comprender los tipos y las aplicaciones particulares del poder que respaldaron el impulso inca hacia la supremacía política en el mundo andino antiguo, primero debemos considerar las formas elementales del poder de manera más general. ¿Qué es el poder social? ¿Cómo se produce y circula? ¿Qué impacto tiene la aplicación del poder social en las partes involucradas en cualquier transacción cargada de poder?

En términos generales, el poder es la capacidad de producir efectos causales, de transformar un objeto, un estado del ser o una relación social a través de acciones deliberadas e intencionadas. Como señala John Scott, el poder social «es una forma de causación que tiene sus efectos en

y a través de las relaciones sociales» (2001, p. 1). En este sentido, el poder social involucra a agentes humanos, ya sean individuos o colectivos (redes familiares, clases, grupos de interés, partidos políticos), que ejercen algún tipo de fuerza, ya sea positiva (persuasión, incentivos) o negativa (violencia, coerción), en otros agentes para lograr un efecto deseado. En el sentido en que uso el término aquí —uno profundamente pertinente para las sociedades jerárquicas estratificadas por clases como el imperio inca—, el poder social conlleva una relación diádica entre «principales» (o agentes superiores) y «subalternos» (agentes subordinados) (ver Gramsci, 1971, p. 52). Los efectos causales de tal relación diádica no necesariamente fluyen en una dirección; es decir, de un principal más poderoso a un subalterno menos poderoso. La relación puede ser una forma mucho más sutil de interdependencia mutua en la que las creencias, los deseos, las acciones y las prácticas sociales de los subalternos pueden hacer que los principales alteren su comportamiento para lograr un resultado deseado. En otras palabras, la mayoría de las formas de relaciones sociales implican un juego de poder en el que cada lado de la díada implementa estrategias específicas para influir en el comportamiento del otro. Las reglas de este juego de poder, sin embargo, no constituyen un campo de juego nivelado. Por definición, los agentes dominantes poseen ventajas estratégicas sociales y políticas que les permiten hacer valer su voluntad de manera más completa y frecuente que los subalternos.

Podemos definir dos formas elementales de poder social: el poder interpersonal y el poder institucionalizado o estatal. Estas formas de poder social son interdependientes, pero operan en diferentes escalas. Como observó el teórico social Michel Foucault, el poder interpersonal se relaciona de manera íntima con las estructuras institucionalizadas de dominación: «[…] si hablamos de estructuras o mecanismos de poder, es solo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras» (1982, p. 225). Ambas formas de poder social son muy relevantes para un análisis de los incas.

El despliegue del poder interpersonal para efectuar transformaciones sociales y políticas es particularmente característico de las formaciones estatales emergentes, no burocráticas y precapitalistas. El poder interpersonal opera en la escala de la interacción cara a cara; es un poder personificado que depende de las características personales de los individuos que afirman sus deseos en comunicación inmediata con los demás. El prominente sociólogo Max Weber analizó una dimensión del poder interpersonal en términos del fenómeno del carisma y la naturaleza del li-

derazgo carismático. Esta dimensión del poder interpersonal es fundamental para comprender el surgimiento y la rápida expansión del imperio inca. Según Weber, la autoridad carismática depende de los especiales «dones de la mente y del cuerpo» que permiten a una persona parecer extraordinaria e imbuida de autoridad sobrenatural o divina: el líder carismático «debe hacer milagros, si quiere ser un profeta. Debe realizar acciones heroicas, si quiere ser un caudillo» (Weber, 1978[1914], p. 1114). La dominación carismática se desarrolla en contextos en los que un individuo ejerce un tipo de atracción magnética sobre los seguidores, quienes consideran que el líder tiene habilidades y capacidades extraordinarias para organizar y motivar a otros, ya sea en la política, la religión, lo militar o en cualquier otro quehacer social colectivo.

Los líderes carismáticos tienen un sentido de misión personal, a menudo divinamente inspirada, que los impulsa en la búsqueda de sus objetivos. Según Weber, el líder «emprende la tarea para la cual está destinado y exige que los demás lo obedezcan y lo sigan en virtud de su misión» y la dominación de los otros por el líder carismático encuentra justificación «en virtud de una misión que se cree está encarnada en él» (1978[1914], pp. 1112 y 1117). El líder carismático tiene la capacidad de inspirar emociones profundas de asombro, fervor y reverencia en los seguidores debido a sus características personales excepcionales y a la creencia colectiva en esta misión carismática encarnada en él. Juana de Arco, la visionaria religiosa y líder militar francesa del siglo XV, fue un ejemplo clásico de una líder carismática. Pero los líderes carismáticos pueden sostener su poder de dominación solo si los seguidores continúan teniendo fe en su capacidad para realizar hazañas extraordinarias al servicio de su misión. El carisma es una cualidad personal evanescente que depende por completo de la creencia colectiva. Si los líderes no logran continuamente «hacer milagros» o «realizar actos heroicos», su carisma se disipa y sus seguidores desaparecen rápidamente. En este sentido, el liderazgo carismático es una forma de gobierno metaestable que requiere del líder una sensibilidad exquisita y una atención personal constante frente a las actitudes y conductas de sus seguidores. Una falla inherente en el liderazgo carismático como instrumento de gobernanza es el problema de la sucesión. Como una forma altamente personal de poder social, el carisma no se puede transferir de manera voluntaria de una persona a otra. Un rey carismático no necesariamente engendrará un hijo o una hija igualmente carismáticos para sucederlo. En este sentido, el carisma como forma pura de poder interpersonal es idiosincrásico y de

duración relativamente corta, limitado a una sola vida. Más aún, cualquier intento por parte de un líder carismático de hacer algo rutinario o de institucionalizar esta forma personal de poder social inevitablemente lo transforma en algo distinto al carisma. Los seguidores del líder carismático original y la misión carismática pueden perder la fe en su eficacia y los intensos lazos emocionales necesarios para sostener esta misión se disolverán. La rutinización, la institucionalización y la despersonalización del liderazgo son todos anatemas para la autoridad carismática.

Las observaciones de Norbert Elias sobre la distinción entre las formas carismáticas y absolutistas de la monarquía ofrecen una visión más profunda de la naturaleza de esta forma de liderazgo:

> El jefe carismático, a diferencia de un gobierno [absolutista] consolidado, generalmente no posee un aparato administrativo establecido fuera de su grupo central. Por esta razón, su poder personal y su superioridad individual dentro del grupo central siguen siendo indispensables para el funcionamiento del aparato. Esto define el marco dentro del cual dicho jefe debe gobernar (Elias, 1983[1969], pp. 124-126).

Además, según Elias, el jefe carismático está:

> […] constantemente obligado a probarse a sí mismo directamente en acción y a asumir riesgos repetidamente […] El éxito en el control de incalculables crisis legitima al jefe como «carismático» ante los ojos del grupo central y de los súbditos en el dominio más amplio. Y el carácter «carismático» del líder y sus seguidores se mantiene solo mientras tales situaciones de crisis se repitan constantemente o se puedan crear (Elias, 1983[1969], pp. 125-126).

La monarquía carismática necesariamente crea y recrea un liderazgo en modo crisis. Los actos personales de la toma de riesgos, o al menos las acciones que el público percibe como que entrañan riesgo, se conciben en términos de una capacidad extraordinaria para el compromiso y la intervención personal por parte del líder carismático. Los fundamentos y justificaciones del poder real carismático se encuentran en la acción política personal, la visibilidad pública del jefe ante los gobernados, la resolución habitual de las crisis y el mantenimiento de la cohesión social entre la nobleza. En marcado contraste, el poder regio en el Estado absolutista se basa en concepciones jurídicas definidas universales y permanentemente legitimadas por textos legales, no por acciones personales. La intervención personal y el riesgo del gobernante se minimizan, al igual que la necesidad de una interacción social continua entre el gobernante y los gobernados. En otros lugares, sostuvimos que la monarquía andina —y en especial la inca—, como forma de poder carismático, dependía de un patrón cultural profundamente arraigado en la sociabilidad (Kolata, 1996 y 2003). El modo de conciencia de este tipo de poder se orientaba a los súbditos más que a los marcos legalmente enmarañados del gobierno absolutista. El gobierno orientado a los súbditos exigía un com-

promiso constante, o la percepción de un compromiso, con poblaciones subyugadas en todos los niveles de la jerarquía social por el propio rey, por sus representantes o por sus avatares sobrenaturales. Es decir, la legitimidad de los reyes incas requería una forma de intercambio social peculiarmente intensa y continua. Este intercambio social no se enmarcaba solo en términos de una circulación de productos en forma de tributos o regalos, sino que consistía en una manipulación de la obligación, la solidaridad, el poder social y los recursos instrumentales que cambiaba de manera constante y se desplegaba de forma estratégica. Exploraremos estas características de la monarquía inca basada en la autoridad interpersonal y carismática con mayor detalle más adelante en este libro.

La segunda forma elemental del poder social es el poder institucionalizado. Algunos teóricos destacados, incluido Max Weber (1978[1914]), conciben el poder como un juego de suma cero en el que el poder social depende de relaciones intrínsecamente jerárquicas de dominación y de subordinación: un lado de la pareja diádica logra un resultado favorable solo a expensas del otro. A Weber le interesaba en especial el proceso de institucionalización del poder y los medios organizativos para la aplicación de este. El clásico marco estructural para esta perspectiva es el de la autoridad enraizada en los estados burocráticos premodernos y modernos de Europa. Weber se concentró específicamente en los medios que utilizan los estados para desplegar el poder y concluyó, junto con León Trotsky, en que «todo Estado está fundado en la violencia»; además, perfeccionó aún más esta opinión al definir a los estados como «aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio […] reclama (con éxito) para sí el monopolio del uso legítimo de la violencia física» y como «una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es considerada como tal)» (1978[1914], pp. 77-78). En este contexto, Weber argumentó que la distribución del poder es sustancialmente asimétrica: algunos agentes poseerán e implementarán más poder que otros y habrá una lucha continua por el poder que dará como resultado claros ganadores y claros perdedores en el juego. Los principales en una relación de poder diádica son aquellos individuos que tienen la capacidad, a través de la fuerza, de constreñir las acciones y alternativas que se le presentan a un subalterno. Este concepto de poder social enfatiza los aspectos fundamentalmente asimétricos, coercitivos y represivos de los principales sobre los subalternos.

Al pensar en el poder, la mayoría de las personas está de acuerdo, de manera intuitiva, con un concepto similar al expresado por Weber: el poder es violencia (o la amenaza de esta) empleada por una parte sobre la otra para obtener algún beneficio, castigar una infracción o limitar las posibilidades de acción de la otra parte. Pero, como enfatizó Weber, para que un Estado tenga éxito, el monopolio de la fuerza necesaria para ejercer el poder debe ser percibido como legítimo por sus ciudadanos. Sin este reconocimiento de legitimidad, el Estado podría devenir en «una guerra de todos contra todos», anárquica y hobbesiana, lo que desestabilizaría, en primera instancia, el mismo monopolio del poder que respalda la autoridad del Estado. Entonces, esto presenta un enigma: ¿cómo se puede percibir y aceptar la violencia, o la amenaza de violencia, como legítima? Esta es una paradoja que tiene varias soluciones en términos de los presuntos fines del poder. El Estado puede justificar la violencia para mantener la seguridad interna; defender el territorio soberano y los recursos naturales; promover una «misión civilizadora» entre los estados más débiles y menos desarrollados; o, en términos contemporáneos, tal vez defender los ideales culturales de «libertad individual de elección» o «derechos humanos universales». Todos los estados intentan justificar su monopolio sobre la aplicación de la fuerza a través de algún reclamo de defensa, seguridad y necesidad de crear un territorio pacificado en el que los ciudadanos puedan realizar actividades productivas sin ser molestados. En otras palabras, la legitimidad del monopolio de un Estado sobre la fuerza solo puede sostenerse si los ciudadanos están convencidos de su necesidad, incluso cuando la aplicación resultante de la fuerza restringe su capacidad de libertad individual de acción. ¿Por qué los ciudadanos consentirían el subordinarse al poder del Estado? Una respuesta simple sería el miedo: el miedo a la violencia o a la coerción de los agentes del Estado, o el miedo a la violencia de otros poderes soberanos. Sea cual fuere el reclamo de legitimidad del Estado, los principios rectores de esta concepción del poder social son: capacidad diferencial para la acción autónoma, jerarquía, dominación, disciplina, coerción y exacción. Estas características ciertamente comprendían algunas dimensiones del régimen de poder de los incas, pero no son suficientes para explicar por completo cómo los incas tenían y ejercían el poder social.

Otra influyente línea de pensamiento social analiza las relaciones de poder desde un diferente —aunque complementario en potencia— marco de referencia de juego de suma no cero. Desde esta perspectiva, el poder social no se concentra de manera exclusiva en formas organizativas u

órganos concretos del Estado. Más bien, el poder se difunde ampliamente en toda la sociedad, en individuos e instituciones, incluso si las formas más eficaces de poder no están distribuidas de modo uniforme. Esta es la visión del poder ejemplificada por Michel Foucault, quien, a diferencia de Weber, se enfocó en las estrategias y tecnologías del poder difusas que todos los actores sociales, principales y subalternos por igual, reproducen, despliegan y a menudo resisten. Como observa John Scott:

> Según este punto de vista, el poder es propiedad colectiva de enteros sistemas de actores cooperantes, de esferas de relaciones sociales dentro de las cuales se ubican los actores particulares. Al mismo tiempo, no enfatiza los aspectos represivos del poder sino los aspectos facilitadores o «productivos». De particular importancia son los mecanismos comunales que resultan de las formaciones culturales, ideológicas o discursivas a través de los cuales se constituye el consenso […] [Todos] pueden ganar con el uso del poder y no es necesario que haya perdedores (Scott, 2001, p. 9).

Si es cierto que podemos imaginar una proposición fundamentalmente beneficiosa para las partes (*win-win*) en cualquier aplicación seria de poder, y en la que «no debe haber perdedores», es evidente que para que el poder perdure en alguna forma relativamente estable se requiere el consenso de los gobernados. El consenso puede coaccionarse a través de actos o amenazas de fuerza por parte de los militares, la policía, las autoridades judiciales u otros agentes de disciplina; o puede fabricarse a través de «formaciones culturales, ideológicas o discursivas». El primer tipo de consenso (que, por supuesto, no es voluntario) es inestable y, en algún momento, insostenible, ya que se basa en una estrategia de imposición, en la aplicación constante de actos de fuerza, violencia y coerción en súbditos renuentes y alienados. Este estado de «consenso» es intrínsecamente limitado, ya que la subyugación incesante de las poblaciones distribuidas en grandes espacios geopolíticos requiere recursos casi inagotables en forma de ejércitos permanentes, fortalezas, guarniciones y un costoso aparato político de vigilancia. Los medios para mantener el consenso involuntario en poblaciones sometidas rara vez (si acaso) justifican los fines del poder consistentes en incrementar los intereses de la élite, de las clases dominantes. Igual de importante, el consenso impuesto con la fuerza se convierte, con el tiempo, en un caldo de cultivo para sentimientos revolucionarios, actos de subversión y rebelión.

Este tipo de «consenso construido» (*manufactured consent*), derivado de un acuerdo cultural colectivo, incorpora el consenso en un tejido de valores compartidos, estructuras sociales, preferencias culturales y prácticas consuetudinarias. Incluso si el mundo social habitado por poblaciones sometidas es inherentemente desigual, una clase dominante a menu-

do puede obtener el consenso voluntario de los subalternos a través de estrategias de socialización ideológicamente formadas que «naturalizan» el orden social. Esta es la nueva percepción fundamental de Antonio Gramsci (1971), quien examinó más a fondo el concepto de hegemonía para explicar la aparente paradoja de los subalternos que aceptan de manera voluntaria su propia subordinación. Aquí me gustaría señalar que, incluso en un modelo de juego de suma cero weberiano, el poder de un principal sobre un subalterno en la lucha continua por la dominancia consiste, en gran medida, en la capacidad de convencer a los subalternos de que sus intereses radican en hacer algo que, de hecho, es más beneficioso para los principales que para ellos mismos o incluso «perjudicial para ellos o contrario a sus intereses más profundos» (Scott, 2001, p. 3). Es decir, tanto la persuasión como la fuerza pueden lograr los mismos fines del poder estatal: garantizar el cumplimiento de las demandas de los principales. De los dos, la persuasión (y, como veremos, la transformación simultánea de la conciencia histórica que es parte integral de la persuasión) es a menudo la más efectiva. Los subalternos se involucran en el sistema de relaciones de poder incluso cuando reconocen de forma plena su condición de subordinados. Creen firmemente que obtienen suficientes beneficios materiales, emocionales e incluso morales de la relación de poder institucionalizada para justificar su consentimiento a la subordinación. Al igual que en el caso del consenso impuesto por la fuerza, la fabricación del consenso de los gobernados mediante la persuasión requiere recursos económicos considerables, ya que la persuasión efectiva a menudo exige una estructura de incentivos para inducir y reforzar constantemente dicho consentimiento. Las élites dominantes deben prestar mucha atención a los reclamos y expectativas materiales y morales de sus súbditos para mantener su conformidad y participación activa en el sistema de relaciones de poder imperante. Tanto los principales como los subordinados están insertados en un sistema interdependiente de expectativas, obligaciones, reivindicaciones y comportamientos. Para garantizar el consenso efectivo de los gobernados, las clases dirigentes deben financiar un sistema de incentivos que a menudo toma la forma de recompensas materiales estratégicas, tales como concesiones de tierras, acceso privilegiado a recursos naturales estratégicos, costosas fiestas religiosas, espectáculos patrocinados por el Estado, monumentos públicos, desarrollo de nuevas infraestructuras (como caminos, puentes, canales de irrigación, andenes y cosas similares) y otros beneficios sociales muy elaborados y visibles. Los enormes costos económicos de responder a las

crecientes expectativas de los súbditos, mientras se mantienen simultáneamente campañas militares de conquista, pueden fácilmente llevar a la bancarrota a un rey y su corte. La historia está repleta de ejemplos de reyes sin un centavo forzados a mendigar regalos y préstamos de los súbditos más ricos para mantener cierta apariencia de poder. La persuasión, al igual que la fuerza implacable, tiene sus costos y revela la fragilidad subyacente y la evanescencia del poder. Si bien el juego del poder no es solo un cálculo frío de costos y beneficios, tanto los gobernantes como los subalternos recalibran de manera continua sus posiciones y sus propios intereses en el marco de las limitaciones y oportunidades que ofrece la estructura de poder prevaleciente.

Ampliando las ideas de Weber, Foucault y Gramsci, analizamos estos tipos sutiles de poder bajo el término general de «hegemonía», aunque nuestra interpretación del término no es idéntica a la desarrollada por Gramsci. Definiremos una serie de distintas variantes de hegemonía y de procesos hegemónicos basados en los lineamientos del poder social definidos por Weber y Foucault. Es decir, tal como los definimos, estos procesos hegemónicos funcionan como una dialéctica de fuerza y persuasión, dominación y consenso, de tal manera que oscurecen la aparente contradicción entre estas estrategias de poder al parecer opuestas. Históricamente, ningún Estado confió en una sola estrategia de poder. Vemos más bien una aplicación, supeditada a los casos, de la fuerza y la persuasión, de la dominación y del consenso en diversas intensidades y modalidades y según el contexto político. El poder nunca se aplica de manera abstracta, en formas puras, sino en varias combinaciones estratégicas de acuerdo con circunstancias concretas, a menudo cambiantes. En otras palabras, el poder social es siempre situacional. Como veremos, este concepto más amplio de poder social, en términos de hegemonías y procesos hegemónicos, tiene una gran relevancia para comprender las fuentes del poder del imperio inca y sus aplicaciones.

¿Cuál es la relación entre el poder en sus formas elementales y el fenómeno cultural al que nos referimos como hegemonía? La hegemonía implica, de manera específica, la construcción de sujetos políticos integrados en una jerarquía social caracterizada por principales y subalternos (cfr. Gramsci, 1971, p. 52). También podríamos estar tentados de emplear los términos hegelianos análogos de «amo» y «esclavo», pero esto exagera el poder de los principales para producir efectos causales deseados en los subalternos, y al mismo tiempo subestima la capacidad y agencia de los subalternos para producir ellos mismos efectos causales

deseados en los principales. En sentido coloquial, la hegemonía es una calle de doble sentido, aunque el agente superior, que posee la capacidad de constreñir el comportamiento de los agentes subordinados, a menudo influye de manera considerable en las reglas del juego. Como señala John Scott: «El ejercicio del poder y la posibilidad de resistencia a él establecen una dialéctica de control y autonomía, un equilibrio de poder que limita las acciones de los participantes en su interacción entre ellos» (2001, p. 3). Sin embargo, Gramsci observó que la construcción del poder hegemónico nunca es completa y siempre se está desarrollando, vinculada a un proceso en el que los agentes colectivos buscan cumplir un proyecto de dominación. Dado que la «dialéctica de control y autonomía» implica el establecimiento de una relación interdependiente entre grupos opuestos, a menudo surge un lenguaje común de prácticas, discursos y símbolos. Como resultado, se desarrollan límites socioculturales que sirven para confinar y enmarcar posibles acciones. Esto no significa que tal proceso conduzca necesariamente a la restricción opresiva de la acción y voluntad humanas. Las posibilidades de acción emergen de un proceso hegemónico, así como otras son eliminadas. Con respecto a cómo los sujetos individuales pueden percibir sus elecciones para la acción, el proceso es tanto creativo como restrictivo.

Las aplicaciones antropológicas contemporáneas de la hegemonía están profundamente influenciadas por el uso que Gramsci hace del concepto para referirse a la particular relación histórica entre la formación de clases y la consolidación del Estado en la Europa capitalista e industrial. Desafortunadamente, al igual que los conceptos de valor o clase de Marx, la hegemonía se convirtió en una expectativa *a priori* dentro de la investigación antropológica, algo que los analistas buscan dentro de cualquier proceso político o período. Si la hegemonía debe ser un concepto útil, no se puede resolver en una fórmula única o «tipo ideal». Sin embargo, puede ser dividida de forma provechosa en un conjunto de categorías heurísticas que pueden ser la base para una comparación analítica adicional. Tales categorías están vinculadas a clases específicas de reclamos de soberanía, lo que resulta en la producción de tipos particulares de sujetos políticos.

A pesar de su extendida aplicación, la hegemonía aún es un concepto nebuloso. A menudo, se refiere tanto al «período» de dominación política como al «proceso» para establecerla. Aunque las ideas de hegemonía se aplicaron de varias maneras, la mayoría de los antropólogos utilizan el concepto de una de dos maneras: ya sea como «hegemonía sobre» o co-

mo «hegemonía entre». Cada una de estas aplicaciones implica diferentes nociones de subjetividad política; es decir, diferentes ideas del grado en que los súbditos pueden reflexionar sobre las condiciones de su subordinación. El concepto de «hegemonía sobre» se emplea a menudo en la investigación arqueológica para caracterizar la hegemonía como un período histórico en el que una clase o grupo de personas llegó a dominar políticamente a otras. Por ejemplo, muchos estudiosos hablan de la hegemonía inca sobre otros grupos sociales incorporados a la fuerza en un sistema centralizado de gobernanza (cfr. D'Altroy 2002); no obstante, esta aplicación no aborda la invalorable noción de Gramsci de que la hegemonía es siempre un proyecto en proceso, algo que nunca se completó de verdad o que no está por completo fijo en las instituciones sociales. En cambio, los investigadores que aplican el concepto de esta manera se enfocan en la hegemonía como un programa establecido de control político y de dominio extendido sobre las personas y el territorio, una formulación derivada, en última instancia, de un modelo de juego de suma cero de estilo weberiano. Esta interpretación de la hegemonía supone que una clase dominante es consciente de sus motivos e implementó el conocimiento de cómo debería organizarse la sociedad; es decir, tienen la capacidad de reflexionar sobre su afirmación de dominio político. La universalidad de este supuesto no es evidente por sí misma. En lugar de asumir que los Estados antiguos han «tenido» hegemonía sobre los demás, debemos considerar cómo los agentes gubernamentales intentan establecer el dominio al reclamar su soberanía política sobre un específico territorio o pueblo. Vincularemos los proyectos estatales que buscan alcanzar «hegemonía sobre» con dos tipos específicos de hegemonía, que denominamos «hegemonía laminar» y «hegemonía viral». Asimismo, enfatizamos que un proyecto para establecer «hegemonía sobre» rara vez se sostiene como previsto de manera original. Tales proyectos a menudo se alteran de forma significativa o incluso se desbaratan debido a conflictos prolongados de baja intensidad y, a veces, a batallas en curso entre élites, agentes estatales con intereses propios y grupos subalternos. Dicho de otra forma, varias palabras, símbolos, prácticas, objetos y lugares significativos pueden asociarse originalmente con un reclamo manifiesto de soberanía. Estos signos, elementos y prácticas se relacionan, de modo inevitable, en un proceso hegemónico a través del conflicto, la cooperación, la resistencia, la colaboración y el reconocimiento mutuo emergente entre todos los actores en el ámbito social.

La «hegemonía entre» se refiere en específico al disputado proceso durante el cual una clase busca implantar e implementar ideas y proyectos particulares para la reorganización del mundo. En este sentido, la hegemonía se refiere menos a un conjunto de ideas concretas que corresponden a un reclamo de soberanía y más al proceso político a través del cual tales ideas surgen y se discuten (Laclau & Mouffe, 1985). A lo largo de este proceso, diferentes grupos luchan por la definición de los símbolos, prácticas, objetos y lugares que gobiernan y organizan la experiencia diaria. La «hegemonía entre» considera que tales elementos culturales y materiales son hegemónicos en el sentido de que son reconocidos como destacados desde el punto de vista político por todas las partes involucradas, aunque puedan significar cosas diferentes para diferentes grupos. Esta definición de hegemonía se refiere a un proceso en curso de lucha por el significado y el reconocimiento mutuo resultante en el que los contendientes actúan como clases para sí mismos; esto es, como grupos que identificaron sus propios intereses colectivos. En contraste con la aplicación de la «hegemonía sobre», que a menudo pone en primer plano un período de soberanía política al parecer inmutable, la aplicación de la «hegemonía entre» se concentra en un proceso dinámico a través del cual ciertos símbolos, prácticas y lugares emergen como instrumentos cargados políticamente que se reivindican como representativos de un orden social. Esta aplicación recalca el punto saliente de Gramsci de que la hegemonía nunca es completa, sino un proceso a través del cual se definen diferentes grupos y sujetos políticos en relación con las posiciones que toman sobre temas clave.

Hegemonías laminar y viral

Para comprender la naturaleza de la hegemonía en un momento dado, uno debe reconocer y explicar las especificidades históricas de las estructuras preexistentes de poder, autoridad y gobierno. La creación y la extensión de la hegemonía pueden seguir un número indefinido de vías estructurales, dependiendo de la naturaleza de las diversas externalidades. En resumen, las condiciones de posibilidad y el carácter específico del poder hegemónico dependen directamente de los cambios en los principios y estructuras del gobierno antes y durante todo el proceso de emergencia hegemónica. Resulta fácil imaginar, por ejemplo, que importa considerablemente para tal análisis si la trayectoria histórica de la formación y la gobernanza del Estado implicaba en un inicio la imposición violenta del control directo sobre los territorios, los recursos y las poblaciones por parte de alguna forma de poder político, económico y militar

dominante, o si, en cambio, la gobernanza se sustentaba a través de redes indirectas de alianza política, intercambio social y circulación de productos a través del comercio y de relaciones de tributación o clientela mutuamente aceptadas. Una tercera posibilidad implica una combinación dinámica de mutualismo, articulación y, tal vez, coconstitución involuntaria del poder político por parte de diferentes grupos sociales autónomos.

Aquí presentamos tres conceptos que aclararán aún más los procesos mediante los cuales pueden surgir las hegemonías. Primero, explicamos la «hegemonía laminar», un concepto usado para describir la imposición forzada de los principios gobernantes. Segundo, analizamos la «hegemonía viral estratégica», un concepto utilizado para describir una estrategia estatal explícita para incorporar a las personas como ciudadanos, sobre todo a través de la generación de consenso. Por último, consideramos la «hegemonía viral idiomática», un concepto que se usa para describir cómo los reclamos políticos ostensiblemente locales, pero idiomáticamente generalizados pueden condicionar el surgimiento de símbolos, prácticas, objetos o lugares hegemónicos (ver figura 1.2). Separamos estos conceptos con fines puramente analíticos y subrayamos que la mayoría (si no todas) las estrategias gubernamentales o los procesos políticos incorporan algunos elementos de los tres conceptos. Es decir, estas formas de hegemonía poseen variabilidad tanto espacial como temporal. Una formación estatal dada, por ejemplo, puede ejercer o producir, de manera simultánea, formas laminares o virales de hegemonía en diferentes contextos territoriales, temporales y socioculturales. Esto es en particular probable para los estados e imperios en expansión a medida que avanza el curso de la conquista, incorporación y encapsulación de las poblaciones sometidas.

Como veremos, este fue el caso en la formación y consolidación del proceso hegemónico inca. De manera similar, un Estado que se caracteriza por una forma laminar de hegemonía puede, durante un período de tiempo (décadas o generaciones, por ejemplo) producir una forma viral de hegemonía con consecuencias materiales e ideológicas específicas.

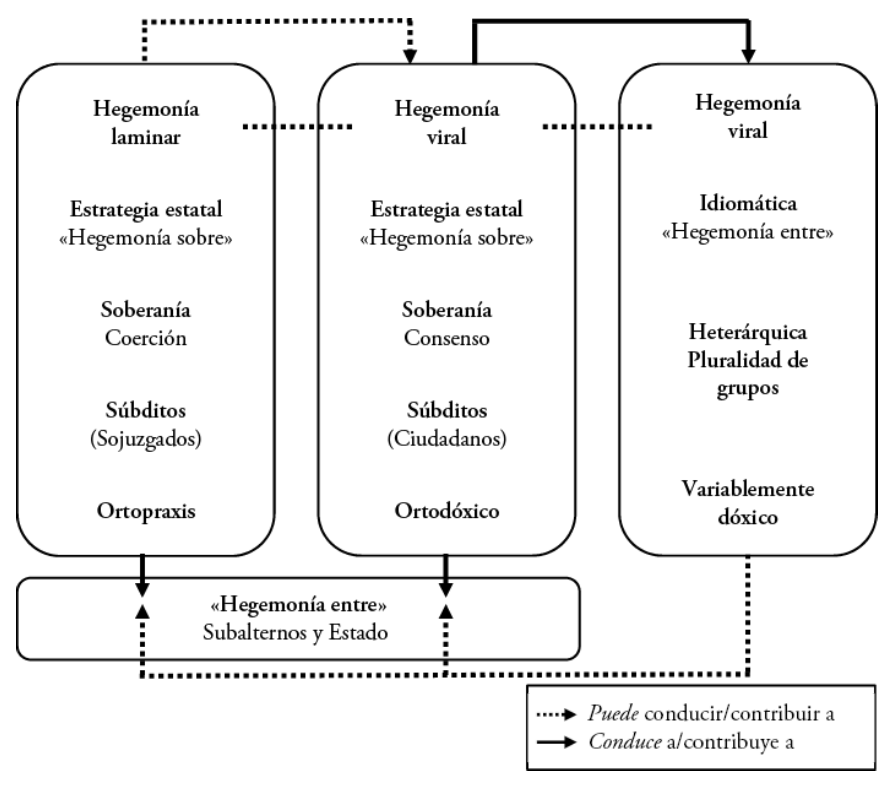


Figura 1.2. Hegemonías laminar y viral.

Hegemonía laminar

La hegemonía laminar se refiere a una estrategia estatal que busca establecer un período de «hegemonía sobre» al poner en marcha un proceso de subyugación coercitiva y disciplinaria. La hegemonía laminar busca obtener poblaciones obedientes y dominadas, no ciudadanos autónomos. La coerción y la disciplina se convierten en instrumentos de poder privilegiados dentro de esta forma de hegemonía, aunque también se pueden emplear mecanismos gubernamentales que generan consenso. Aquí, la anexión territorial, la imposición de leyes y regulaciones de origen externo y, con frecuencia, una poderosa ideología colonial de «misión civilizadora» son fundamentales para la dinámica de la gobernanza. Un correlato institucional necesario de esta estrategia estatal es el despliegue potencial o real del poder militar y policial. Las materializaciones físicas de este poder incluyen cadenas de fortalezas, guarniciones y muros fortificados colocados de manera estratégica, pero también nuevas ciudades coloniales impuestas en el campo, a menudo con calles dispuestas en forma de damero o radiales, visualmente transparentes para mejo-

rar la capacidad de vigilancia, seguimiento y tributación de las poblaciones sometidas por el Estado. En otras palabras, la estrategia de hegemonía laminar refleja la lógica militarista y la logística del imperio.

En una formación estatal estructurada de acuerdo con una estrategia política de hegemonía laminar, los efectos en la conciencia histórica de las poblaciones subyugadas podrían no ser profundamente transformativos, sino permanecer variables y evanescentes en potencia. La presencia material o los artefactos físicos del Estado superior (*superordinate*) rara vez dominan los paisajes locales. Las guarniciones militares ocupadas por foráneos y las nuevas ciudades coloniales concebidas e impuestas por los extranjeros son escasas y aisladas, o ausentes en su totalidad. Utilizamos el término «ortopraxis» para describir los comportamientos cotidianos y las experiencias de los súbditos que son engendrados por una estrategia estatal de hegemonía laminar. Por ortopraxis me refiero a las formas sociales de praxis que se acercan a los patrones dominantes de comportamiento sin adoptar el significado subyacente o la visión del mundo inscrita en tales prácticas. Los súbditos de la hegemonía laminar se comportan (públicamente al menos) de manera consistente con las expectativas de las autoridades estatales. Pueden hacerlo para evitar el castigo o —tal vez lo más probable— para obtener beneficios sociales, políticos o económicos de la élite dominante y de las instituciones estatales. El análisis de James Scott sobre la dominación y su relación con el comportamiento de los súbditos dominados menciona un punto similar sobre el comportamiento ortopráxico en términos del poder de las «transcripciones públicas» o narrativas sociopolíticas, que apoyan y justifican las relaciones de poder:

> Los imperativos teatrales que normalmente prevalecen en situaciones de dominación producen una transcripción pública en estrecha conformidad con la forma en que el grupo dominante desearía que aparecieran las cosas. Los grupos dominantes nunca controlan totalmente el escenario, pero su voluntad normalmente prevalece. A corto plazo, a los subordinados les conviene desarrollar una *performance* más o menos creíble, siguiendo el guion y haciendo los gestos que sabe que se esperan de ellos (Scott, 1990, p. 4).

El comportamiento «performativo» de los súbditos locales es estratégicamente mimético y no constituye una auténtica asimilación o conversión. En este sentido, Scott (1990) se refiere a las «transcripciones ocultas» que los subordinados realizan y con las que se ven identificados en el contexto de sus relaciones sociales más íntimas con la familia, los amigos y los compañeros. Tales transcripciones ocultas a menudo entran en conflicto con las *performances* públicas exigidas por la relación de poder predominante. Con el tiempo, el comportamiento ortopráxico puede gene-

rar una síntesis precaria y variable de creencias foráneas (ostensiblemente dominantes) y locales (ostensiblemente subordinadas); expresar su propio sistema, que puede incorporar de forma parcial, transformar o incluso rechazar elementos extranjeros; y, lo que es más importante, constituir su propia estrategia política. Entonces, incluso si son al menos en parte transformadas por conceptos foráneos y prácticas institucionales a medida que las compenetran, las prácticas locales son reconocidas y representadas como «locales» por los súbditos. De esta manera, la ortopraxis es una forma de práctica social situacional y pragmática formada en el crisol de relaciones de poder desiguales. Sin embargo, al iniciar un proceso de «hegemonía entre», la ortopraxis puede condicionar la posibilidad de que ciertos símbolos, prácticas, objetos y lugares se perciban como fenómenos políticos naturalizados.

Esto no significa que, en una formación estatal compleja, estructurada a través del ejercicio de la hegemonía laminar, los impactos sociales en los pueblos sometidos sean insignificantes. El tributo en trabajo o en productos a menudo será oneroso, aunque las formas institucionales de exacción pueden seguir siendo locales. El excedente inevitablemente fluye de las comunidades locales a las arcas, tanto de las autoridades locales (como es probable que ocurriera antes de la dominación extranjera), como de las distantes élites foráneas. Si bien los impactos sociales, y en especial los económicos, en las poblaciones subyugadas son considerables, estos pueden ser periódicos (no crónicos) y estar enmarcados en términos de dominios sociales muy específicos. Al menos en un inicio, no se filtran en la práctica social diaria ni transforman necesariamente la comprensión de sí mismas de las personas o de su lugar en el mundo, aun cuando dichas infraestructuras estatales puedan percibirse más tarde como representaciones políticas naturalizadas. Es decir, una estrategia para la hegemonía laminar puede transformarse de forma gradual en un proceso de hegemonía viral (ver figura 1.2).

Hegemonía viral

El término «hegemonía viral» se refiere a la manera en que las ideas y las prácticas culturales pueden incorporarse profundamente en un «cuerpo político», fluyendo a través del sistema circulatorio de las poblaciones subyugadas hasta el grado en que ya no se las concibe como una cocreación de agentes sociales externos e internos a la sociedad local, sino que se perciben como la forma de ser normativa. Esto es, la hegemonía viral implica el surgimiento de un conjunto de programas políticos que culminan en una situación en la que el significado social de ciertos símbo-

los, prácticas, objetos y lugares ya no es explícitamente desafiado, cuestionado o incluso pensado que es político. Se da por sentado como el orden natural de las cosas. Como observan Comaroff y Comaroff, «la hegemonía […] existe en interdependencia recíproca con la ideología: es parte de una cosmovisión dominante que se ha naturalizado y, habiéndose ocultado en la ortodoxia, ya no aparece para nada como ideología» (Comaroff & Comaroff, 1991, p. 25).

Debido a su poder encubierto de insinuación, la hegemonía viral contrasta con la hegemonía laminar, ya que esta última consiste en afirmaciones manifiestas de soberanía sobre grupos subyugados sin la internalización de principios o prácticas «naturalizados». Además, distinguimos dos tipos de hegemonía viral: la hegemonía viral estratégica y la hegemonía viral idiomática, dependiendo si el surgimiento de la hegemonía se vincula a un proyecto político explícito (estratégico) o a múltiples reclamos políticos diferenciados (idiomático).

Hegemonía viral estratégica

La «hegemonía viral estratégica» se refiere a un contexto en el que un Estado intenta dominar a las poblaciones sin administrarlas de forma directa. En este caso, el poder y la influencia se ejercen no mediante la imposición unilateral de reglamentos administrativos o por una burocracia centralmente controlada, sino por la aplicación estratégica de la fuerza (fuerza táctica, no opresión militar generalizada) y por los «efectos demostrativos» de superioridad cultural e impresionantes despliegues de riqueza material, suntuosidad, consumo ostentoso y capacidad militar superior (Sahlins, 2004). La presencia intrusiva y material del Estado en las comunidades locales es muy reducida y a menudo ausente por completo, en pro de la cooptación de las instituciones y de las instalaciones de la localidad; así, las demostraciones de superioridad (efectos demostrativos) con frecuencia se limitan a las capitales, donde pueden impresionar e intimidar a la población local.

En la dialéctica de fuerza y persuasión, la hegemonía viral estratégica supone una afirmación de soberanía estatal sobre las personas y el territorio; sin embargo, privilegia las relaciones sociales con agentes intermediarios (*interagent*) basadas en la negociación, el consenso y la afiliación. Aquí la coacción enérgica de las autoridades foráneas retrocede ante la estructura estatal de incentivos para la colaboración. El más poderoso de estos incentivos es la ampliación de la plena ciudadanía a las poblaciones locales pasándolas del estatus de «súbditos subyugados» al de «ciudadanos súbditos». Casos extremos de hegemonía viral pueden producir una

especie de síndrome de Estocolmo a nivel de toda la sociedad, en donde las poblaciones sometidas desplazan su percepción de miedo y odio a las nuevas autoridades dominantes a una de identificación, colaboración y emulación. Además de extender la concesión de la ciudadanía, los estados con esta forma viral implementan una gama completa de alicientes, incluido el derecho de las poblaciones sometidas (o quizás, de manera más precisa, el de sus líderes políticos) a participar en acuerdos comerciales lucrativos; inversiones masivas de capital y trabajo para infraestructura regional, como caminos, almacenes, puertos y sistemas agrícolas intensivos; establecimiento de fundaciones religiosas con una amplia variedad de ritos y festividades que incorporan a las poblaciones locales en mundos sociales más amplios; y consentimiento para llevar a cabo alianzas matrimoniales con autoridades extranjeras de alto rango, entre muchos otros incentivos de este tipo para la cooperación y la colaboración. Por supuesto, tales incentivos nunca se distribuyen de manera equitativa entre las poblaciones sometidas, sino que se concentran entre las élites locales perpetuándose a largo plazo en estructuras de desigualdad social y estratificación de la riqueza. A menos que las élites locales que colaboran con las autoridades foráneas distribuyan algunos de los beneficios sociales y económicos de la cooperación a la población en general, las rupturas sociales entre los que tienen y los que no tienen pueden surgir y debilitar el efecto causal de las prácticas hegemónicas. En algunos casos, tales rupturas pueden inducir una resistencia contrahegemónica que enfrenta a las élites locales y extranjeras contra las amplias masas de la población subyugada. En tales ocasiones, pueden surgir disturbios urbanos y revueltas agrarias junto con otras formas más sutiles de resistencia para amenazar la estabilidad política del poder estatal (Scott, 1990).

Al emplear una estrategia de hegemonía viral, un Estado busca crear condiciones en las que la conciencia histórica pueda transformarse de manera tan profunda que los dominados y los dominadores compartan ampliamente la nueva ideología de las relaciones sociales y la gobernanza. El proyecto consiste en crear una situación en la que la subyugación política de las poblaciones locales se naturalice. Utilizamos el término «ortodoxia» para describir el comportamiento cotidiano y las experiencias de los súbditos de una estrategia estatal de hegemonía viral. La ortodoxia conductual está asociada de forma íntima con un proceso viral que intenta transformar la conciencia histórica. La práctica social, económica, religiosa e ideológica habitual está ligada de manera íntima a la creencia. Los creyentes se convierten en ciudadanos y los ciudadanos se

hacen creyentes. Los súbditos aspiran a los valores promovidos por las autoridades estatales, a menudo a través de la práctica religiosa. Nuevas comunidades de culto y pertenencia social se encuentran entre los vehículos más efectivos para la transformación de la conciencia histórica que, en términos políticos, puede ser explicada como la transformación de súbditos en ciudadanos. En el mundo de la ortodoxia, el comportamiento y la creencia se vuelven isomorfos: los súbditos del Estado hacen lo que creen y creen lo que hacen. Los súbditos se convierten en partes interesadas y, en el proceso, en agentes voluntarios de las agendas sociales, económicas, políticas y culturales del Estado y su *statu quo*. En el cálculo del costo-beneficio, los ciudadanos ortodoxos pueden beneficiarse con adaptar su comportamiento a las creencias y prácticas dominantes del Estado. Sin embargo, tales agentes también pueden influir o transformar el aparato gubernamental al insistir en que la política se adhiera a ciertas concepciones locales de normas y creencias. Debido a que la hegemonía viral estratégica implica la transformación de la conciencia histórica, tal estrategia conllevará el desarrollo de una matriz para la acción política que puede continuar incluso después de que un Estado se haya disuelto. Utilizamos el término «hegemonía viral idiomática» para referirnos a dicha matriz.

Hegemonía viral idiomática

En contraste con la hegemonía viral estratégica, la hegemonía viral idiomática no se vincula de manera directa a ninguna explícita estrategia política estatal de consolidación o dominación regional. El término «hegemonía viral idiomática» se refiere al proceso mediante el cual ideas, símbolos, prácticas, objetos y lugares hegemónicos pueden aparecer a través de una lucha real o potencial entre diferentes agentes o gobiernos locales situados dentro de una región más amplia. En otras palabras, muy similar a su contraparte estratégica, la hegemonía viral idiomática implica la aceptación naturalizada o incuestionable de ciertas formas de ser políticas. A lo largo de un proceso de hegemonía viral idiomática, se piensa solo que tales ideas y prácticas son esenciales para «cómo se hace la política», incluso si diferentes grupos sociales usan los mismos símbolos, prácticas, cosas o lugares para hacer marcadamente diferentes clases de reclamaciones políticas.

En resumen, la distinción entre la hegemonía viral estratégica y la idiomática se halla en una diferencia de escala y tipo. Si bien el primer término se refiere a cómo la hegemonía surge como producto de la reivindicación de un Estado a la soberanía regional, el segundo describe la

manera en que las ideas y las prácticas políticas hegemónicas pueden surgir de la interacción de diferentes grupos sociales políticamente autónomos. Luego, estos grupos pueden desarrollar un conjunto compartido de lenguajes socioculturales que permitan el reconocimiento mutuo de la autoridad, los límites, la identidad y la soberanía de un grupo en potencia antagónico, aunque también inadvertidamente unificador. En contraste con las otras formas de hegemonía, el surgimiento de la hegemonía viral idiomática no es el efecto deseado de las reivindicaciones políticas de soberanía; más bien, es el resultado general de una política enmarcada por la pluralidad, la heterarquía y, a menudo, los reclamos políticos opuestos o mutuamente incompatibles.

Las correlaciones empíricas de dicho proceso de hegemonía viral idiomática se ajustan a nuestras expectativas de los tipos de rasgos distintivos materiales que podrían asociarse a un proceso prolongado de «hegemonía entre». Deberíamos esperar ver patrones de asentamiento que se centren en sitios locales de mayor autoridad a lo largo de una región. Aunque ninguno de estos núcleos de asentamientos localizados parezca dominar a los otros en tamaño o complejidad, cada lugar de autoridad debería compartir ciertos atributos clave, como muros perimetrales, recursos económicos bien definidos y delimitados (andenes irrigados, pastizales exclusivos, terrenos de caza y pesca y otros), conexiones con complejos mortuorios y formas de organización interna que ponen en primer plano elementos arquitectónicos clave como las plazas. Tales atributos comunes significan que una cultura política compartida caracterizaba a la región, incluso si cada grupo social parece haber mantenido algún grado de autonomía política. Un ejemplo andino relevante de esta forma de hegemonía viral idiomática se refiere a los procesos históricos que ocurren en el Período Intermedio Tardío, en los años 1000 a 1400 ca., justo antes del surgimiento de la expansión imperial inca (ver capítulo 2). En la sierra centro sur andina, este período se caracterizó por la balcanización política, así como por el desarrollo de un marco regional compartido que permite el reconocimiento de la autoridad política (Kosiba, 2010). Un proceso histórico de hegemonía viral idiomática puede servir como versión previa a la formación del Estado regional y la implementación de estrategias más formales de gobernanza hegemónica, como ocurrió con el surgimiento del Estado inca. Por otro lado, un proceso de hegemonía viral idiomática también puede resultar de la disolución de los Estados, durante el cual diferentes autoridades locales compiten por el poder y luchan por el reconocimiento al movilizar los símbolos y las

prácticas del Estado que una vez dominó. Tal proceso puede explicar en parte la eficacia y la rapidez con la que los incas constituyeron su imperio. En cuestión de pocas generaciones, los incas reutilizaron instrumentos reconocidos de coerción y consenso inducido que habían sido elaborados por los estados e imperios andinos anteriores. El efecto de la hegemonía viral idiomática en la conciencia política y en la subjetividad difiere de lo que hemos visto dentro de las formas estratégicas de la hegemonía. En este caso, los súbditos son autodefinidos y socialmente reconocidos como actores locales que pueden ser miembros de grupos étnicos o sociales específicos, políticamente autónomos. Sin embargo, dado que un lenguaje común de práctica política emerge dentro de un proceso de hegemonía viral idiomática, se originarán categorías compartidas y mutuamente reconocibles de súbditos.

Poder y cultura en las formas hegemónicas

En el concepto de hegemonía de Gramsci, las clases subalternas están «incompletas» y no pueden concebir, poseer o practicar la cultura de manera coherente e independiente de los grupos políticamente dominantes (Gramsci, 1971, pp. 52-55). Pero los encuentros históricos entre las formaciones políticas locales y las expansivas proporcionan ejemplos incisivos de «resistencia de la cultura» y no de «cultura[s] de resistencia» (Sahlins, 2005; Wernke, 2007, p. 130). Es decir, el poder no es necesariamente la condición *sine qua non* de toda interacción social. Los enfoques que sugerimos para la conceptualización de la hegemonía no se refieren a todas las prácticas y manifestaciones culturales; la hegemonía y la cultura no son coincidentes. Sin embargo, las dinámicas hegemónicas siempre funcionarán a través o dentro de medios de comunicación o medios culturales particulares. Nuestra tarea aquí será identificar los medios de comunicación y los medios culturales —en específico incaicos— que permitieron a sus reyes y a sus colaboradores desarrollar una de las potencias hegemónicas más efectivas de las Américas indígenas. A lo largo de este libro, usaremos las herramientas conceptuales proporcionadas por nuestras definiciones anteriores, la categorización y el análisis del poder y los procesos hegemónicos para explicar el logro imperial inca. Las formas laminares, virales, estratégicas e idiomáticas de los procesos hegemónicos estaban todas implicadas en diferentes momentos y en diferentes lugares en el curso de la construcción, por parte de los incas, de su imperio expansivo, aunque evanescente. Como veremos, los estudiosos de los incas no están de acuerdo en el grado en que el imperio inca constituía una categoría sociológica y geopolítica autoidentificable con un sentido de

unidad y de pertenencia desarrollado, o al menos en desarrollo, entre sus súbditos. Los conceptos analíticos relacionados con la naturaleza del poder social y los procesos hegemónicos desarrollados aquí ayudarán a aclarar este problema y brindarán una perspectiva más profunda de la naturaleza fundamental del imperio inca como un fenómeno histórico y sociocultural.

Categorías analíticas

No obstante, antes de explorar los aspectos específicos de la cultura y la historia inca, debemos reflexionar sobre otros dos asuntos de la teoría social que se relacionan con una comprensión matizada de los incas. El primero de ellos tiene que ver con la tendencia de los estudiosos de los Andes a «esencializar» a los pueblos andinos y sus experiencias, así como a enmarcar el análisis de las sociedades andinas en términos de su completa «singularidad». La segunda cuestión se refiere a las categorías analíticas que utilizamos para describir y comprender las creencias, prácticas sociales e instituciones incaicas.

Pocos estudios históricos sobre los incas deciden lidiar de manera profunda con las implicaciones teóricas más amplias de las estructuras y prácticas políticas, sociales, económicas y religiosas de esta sociedad, o colocar los fenómenos socioculturales específicos de los incas en un contexto comparativo. Dos excepciones notables incluyen el exhaustivo análisis marxista de Patterson (1991) sobre el imperio inca y el extenso análisis estructural de Zuidema (1990) sobre el parentesco, los sistemas calendáricos, los rituales y la semiótica. La mayoría de los estudiosos de los incas prefieren proporcionar extensas descripciones de mitos, instituciones políticas, organización social, prácticas religiosas, asentamientos físicos y eventos históricos incaicos basados en los relatos de los cronistas españoles del siglo XVI y en las investigaciones arqueológicas más recientes. Estos estudios empíricos y descriptivos de los incas son muy valiosos en sí mismos y haremos un gran uso de la información sintética que proporcionan (cfr. D'Altroy, 2002; Julien, 2000; Rostworowski, 1999; Rowe, 1946). Sin embargo, nuestra estrategia en este libro será diferente a las investigaciones anteriores sobre los incas. Nuestra intención es dar sentido a los logros culturales del mundo incaico en términos de la teoría social general, así como en el contexto de algunas comparaciones culturales con otros estados premodernos. Desafortunadamente, la comparación intercultural no ha sido asumida por la mayoría de los estudiosos de los incas, quienes parecen suscribirse a una noción de excepcionalismo andino que asume que los pueblos de esta región del mundo (en ge-

neral a través del espacio y del tiempo) poseen un conjunto único y duradero de tendencias culturales interrelacionadas; es decir, una fuente común de percepciones, valores, símbolos y prácticas sociales, espaciales y materiales. Los atributos más destacados de esta presunta esencia andina —un concepto que se denominó «lo andino»— incluyen la organización de las economías políticas de acuerdo con la lógica socioambiental de la verticalidad, las estructuras sociales basadas en la organización dual competitiva y complementaria, el trabajo comunitario reglamentado por los principios de reciprocidad y las relaciones personales entre el mundo humano y físico que se expresan en términos de parentesco. La perspectiva de «lo andino» también asume que los pueblos indígenas de los Andes poseen una capacidad casi preternatural para la resiliencia ante los *shocks* sociales y ambientales. Exploraremos todas estas características a lo largo de este libro.

Estas tendencias y prácticas culturales distintivas están interconectadas de forma inevitable con lo que se considera la singular esencia geográfica y ecológica del entorno natural andino[1]. Uno puede comprender fácilmente por qué muchos estudiosos de los Andes se suscriben al paradigma de «lo andino». Entre los pueblos andinos de la sierra, hay innegables continuidades desde el pasado prehispánico hasta el presente en términos de formas básicas de estructura social, como el *ayllu* y las formas de parentesco y organización espacial por mitades (que analizamos en el capítulo 3), los sistemas de creencias que giran en torno al complejo concepto de *huacas* o lugares y objetos sagrados (que analizamos en el capítulo 5), las prácticas agrícolas y otras predisposiciones culturales. También hay muchas rupturas históricas y transformaciones culturales. Sin embargo, ciertas continuidades estructurales son tan sorprendentes que muchos andinistas adoptaron el concepto «lo andino» como una explicación general de la persistencia de larga duración de creencias y prácticas culturales comunes. A pesar del argumento de que el paradigma «lo andino» conlleva un valioso «supuesto de particularismo histórico» (Silverman, 1992; D'Altroy, 1992, pp. 9-10), la naturaleza generalizada del concepto impidió en realidad estudios de particularidades históricas al ofrecer explicaciones culturales prefabricadas y explícitamente panandinas para datos históricos y materiales locales o regionales (Gelles, 1995; Van Buren, 1997). Estas reducen los contextos históricos particulares a una estructura andina genérica, a un «orden de cosas» andino determinista. Es decir, el paradigma «lo andino» aplana de manera artificial los contornos de la experiencia histórica y vivencial andina. Al mismo tiem-

po, la adhesión a una perspectiva sin mediación de «lo andino» como modelo explicativo inhibe comparaciones antropológicas más amplias de los datos andinos con información de otras áreas y culturas, lo que encapsula a los estudios andinos —así como a los pueblos (del pasado y del presente) que viven en los Andes— en un discurso imaginado, internamente coherente, que es literalmente incomparable. El problema no es que el concepto «lo andino» esté equivocado por completo, sino que se convirtió en el modelo estándar para explicar prácticamente toda la experiencia cultural e histórica andina, al convertirse en un tipo de «lecho (o cama) de Procusto» que excluye explicaciones alternativas.

Si vamos a investigar la experiencia histórica de los pueblos andinos —y en especial de los incas—, debemos tener en cuenta el cambio social, los múltiples procesos de la agencia humana y el papel de las condiciones materiales en las relaciones humanas. El grado de estructura en la historia debe examinarse de manera empírica, no asumido. La estructura no determina la agencia individual o grupal, pero sí impone conjuntos de circunstancias restrictivas (sociales, culturales, ambientales). Aquí no podemos dejar de citar el famoso *dictum* de Marx: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (Marx, 1852). Aplicado de manera no crítica, el paradigma «lo andino» nos ofrece el peor de los escenarios: margen insuficiente para la agencia humana individual, ligado a la paradójica noción de estructuras y circunstancias limitantes que son supuestamente exclusivas de la experiencia histórica andina. Por esta razón, colocaremos de forma explícita las instituciones sociales incaicas, las prácticas culturales y las experiencias históricas vivenciales en una perspectiva intercultural que nos permitirá descubrir lo que, de hecho, era exclusivo de los incas y lo que era común a otros estados premodernos, en particular en las antiguas Américas.

Por último, debemos considerar el tema de las categorías que usaré para analizar la civilización Inca. Muchos estudiosos reconocen que los Estados indígenas precapitalistas de las Américas (y, en realidad, del mundo premoderno en general) no pueden entenderse de manera adecuada a través del uso de categorías sociales analíticas occidentales contemporáneas, como la economía, la política, la religión y la estructura social (D'Altroy, 2002). Estas sociedades premodernas no hacían distinciones claras entre política y religión, por ejemplo, de modo que los re-

yes y los linajes reales eran simultáneamente señores de la guerra, titulares de cargos políticos y autoridades religiosas, como sumos sacerdotes del reino. De manera similar, las prácticas de producción, como la agricultura intensiva y el pastoreo, no se percibían como prácticas estrictamente instrumentales, sino también como expresiones de espiritualidad y prácticas rituales habituales. Además, las estructuras sociales de toda la sociedad no tenían un estatus ontológico distinto de otras formas de asociaciones, como las comunidades de culto religioso o las afiliaciones voluntarias de parientes, parientes ficticios y vecinos que compartían trabajo, comidas comunitarias y recreación. En otras palabras, las distintas categorías sociales occidentales con las que estamos más familiarizados en el momento capitalista contemporáneo no eran relevantes para la comprensión del mundo de parte de los incas. En ese mundo, la religión, la política y la economía se fusionaban y se interpenetraban en términos tanto de prácticas sociales habituales como de su significado para los incas. Muchos sitios y objetos sagrados (*huacas*) estaban inmersos por completo en sistemas de producción económica. Por ejemplo, los manantiales como fuentes de agua de riego facilitaban las actividades económicas, pero también servían como puntos de origen santificados para los grupos de parentesco que cultivaban las tierras circundantes. Los cuerpos conservados de los antepasados eran objetos sagrados que los linajes adoraban y a los que sacrificaban los primeros frutos de sus cosechas, pero también eran fuente de legitimidad y emblema tangible y público de su derecho a ocupar y cultivar sus tierras ancestrales. Eran a la vez objetos religiosos y el equivalente de títulos de propiedad de recursos productivos. Ríos, árboles y rocas talladas eran objetos de devoción religiosa; pero también funcionaban como hitos fronterizos políticos que delimitaban la tierra, las fuentes de agua y los territorios reconocidos por tradición. La estructura social, la economía, la política y la religión se interpenetraban de forma recíproca y se implicaban mutuamente.

Aunque los títulos de los capítulos en la parte central de este libro evidencian términos analíticos occidentales (el «orden social», el «orden económico», el «orden moral» y el «orden político»), esto no quiere decir que estos diferentes tipos de «orden» eran una realidad aparte para los propios incas. Más bien usamos estas designaciones para aportar una coherencia narrativa a nuestro análisis. En el curso de este análisis, abordaremos en forma alternada estas categorías en cada capítulo para ilustrar las maneras complejas en que los incas fusionaban, en la creencia y en la práctica, actividades que por lo general consideramos como entidades se-

paradas, limitadas e individualmente reconocibles, como la economía, la religión, la política y la estructura social. La percepción de cómo estas prácticas y creencias se interpenetraban en la sociedad inca revelará a nuestros ojos modernos gran parte del interés analítico y distintivo de esta civilización.

---

[1] Ver los importantes e influyentes ensayos de Murra, 2002.

Capítulo 2

Narrativas imperiales: Fuentes y orígenes

Epistemología e historiografía

¿Cómo sabemos lo que sabemos sobre el imperio inca? ¿Sobre qué fundamentos metodológicos y con qué fuentes de información podemos escribir una narrativa histórica convincente del pueblo inca y de sus extraordinarios logros sociales y políticos? Los propios incas no dejaron ningún registro escrito de su historia e instituciones sociales basado en un texto alfabético convencional. En lugar de ello, contaron con otros medios para registrar sus actos y administrar su imperio. Las tecnologías incas de reproducción y transmisión de información incluían pintar imágenes figurativas y abstractas en placas de madera y *queros* (*keros*, recipientes ceremoniales para beber) o tejerlas en textiles. Los cantares o canciones tradicionales preservaban los mitos, leyendas e historias de individuos y linajes nobles incaicos, en especial las hazañas heroicas de la dinastía real (Julien, 2000, p. 163; Niles, 1999; Tomlinson, 2007). Cantores profesionales altamente capacitados memorizaban las canciones para su interpretación durante importantes ceremonias públicas basadas en el linaje, lo que aseguraba su transmisión a través de generaciones. Los incas también codificaban datos numéricos complejos, como registros de censos, cuentas de tributos y calendarios, así como narraciones literarias e históricas en *quipus* o cordones multicolores elaboradamente anudados que eran producidos e interpretados por especialistas llamados *quipucamayocs* (ver figura 3.14). Los estudiosos han luchado por entender el código del *quipu*; pero, a pesar de los avances recientes, basados en el análisis de los atributos estructurales binarios de las matrices de nudos y cuerdas, estos dispositivos mnemónicos indígenas, producidos por los incas y sus súbditos, permanecen sin descifrar (Ascher & Ascher, 1981; Quilter & Urton, 2002; Urton 1998 y 2003). El número relativamente pequeño de *quipus* precolombinos conservados (alrededor de seiscientos sobrevivieron a la conquista española); la aparente falta de estandarización de la información en formas convencionales y repetitivas; así como el hecho de que el *quipu* lo producía e interpretaba una clase indígena de especialistas (*quipucamayocs*), que incorporaba información oral memorizada y específica del contexto en el código de los registros individuales de los *quipus*, parece indicar que estos instrumentos nunca nos proporcionarán una historia émica del imperio inca; es decir, una histo-

ria tal como la percibían y registraban los propios incas. Para escribirla y para reconstruir las instituciones sociales, económicas, religiosas y políticas que desarrollaron debemos confiar sobre todo en la información derivada de fuentes externas a los incas. Inevitablemente, cualquier historia del imperio inca se basará en categorías y datos derivados de observadores externos (una historia ética) y no se escribirá solo desde la perspectiva de los incas, cómo en realidad vivieron y experimentaron su mundo.

Ante la ausencia de testimonios escritos descifrables producidos por los incas, tenemos tres fuentes importantes para el conocimiento de su mundo antes del contacto con Europa: la arqueología, la etnohistoria y la etnografía. Sin embargo, la forma en que elegimos usar y evaluar de manera crítica estas tres fuentes de evidencia para generar nueva información sobre los incas complica aún más nuestra empresa empírica e interpretativa. La arqueología nos ofrece un considerable conocimiento empírico de las bases materiales del imperio inca, incluida la estructura, densidad y distribución de los asentamientos humanos; los principios y técnicas de planificación urbana; las dimensiones tecnológicas de la producción agrícola; los patrones de fabricación y circulación de objetos; la evidencia de consumo masivo, comensalismo y prácticas rituales relacionadas; y muchas otras cosas que generaron una marca material tangible. La evidencia etnohistórica, basada sobre todo en crónicas, memorias, informes administrativos y litigios escritos por españoles —es decir, toda la producción literaria de la época colonial española temprana, que comenzó con la conquista de los incas en 1532—, nos brinda la mayor parte de nuestra información específica sobre historias dinásticas; instituciones y prácticas sociales, económicas y religiosas; y mentalidades e inclinaciones indígenas. La etnografía, incluidas las relaciones históricas del siglo XIX, ofrece información indirecta, genérica, pero aún útil sobre ciertas instituciones y prácticas indígenas andinas profundamente arraigadas que pueden servir como fuentes para hipótesis que pueden probarse por evidencias arqueológicas y etnohistóricas. Aquí es donde la solidez de la perspectiva de «lo andino» puede influir en nuestro análisis del mundo andino preeuropeo. Sabemos que ciertas estructuras sociales, percepciones ambientales y predisposiciones culturales —en particular los complejos *ayllu*-mitad-*huaca*— persisten en el siglo XXI, a pesar que estas instituciones y modos de percepción sufrieron una gran transformación en el curso de medio milenio de encuentros con el mundo europeo. Aunque no son directamente aplicables a la explicación del mundo social de los antiguos incas, estas formas duraderas de organizar la vida

social y conceptualizar la relación entre el mundo sagrado y el mundo secular nos ofrecen ideas por analogía, como fuentes de hipótesis plausibles sobre la estructura profunda de la sociedad incaica y como un medio para interpretar el registro material dejado por los incas.

Cada uno de estos tipos de información sobre historia, instituciones sociales, organización económica, creencias religiosas y prácticas políticas incaicas presenta desafíos interpretativos. En ausencia de textos escritos de la época, la investigación arqueológica no puede proporcionarnos una narrativa histórica del imperio inca basada en eventos, ni revelar las estrategias críticas, los procesos de pensamiento, las motivaciones o las decisiones de los individuos en la historia. La etnografía nos ofrece aún menos información específica sobre los incas, dada la enorme diferencia temporal y cultural entre estos y los pueblos andinos contemporáneos. Lo más que podemos esperar de la etnografía es utilizar las profundamente arraigadas mentalidades y prácticas observadas en las poblaciones actuales para hipótesis e inferencias analógicas con las que interpretar la antigua sociedad inca. El enorme corpus de documentos de los siglos XVI y XVII producidos durante y después de la conquista española de los incas aún es nuestra principal fuente para escribir e interpretar la historia incaica; pero tales textos no son relaciones escritas inmediatas, exactas o inequívocas de una historia inca. Varían mucho en género literario, intención del autor y significado historiográfico, lo que refleja las circunstancias políticas, sociales e históricas mutables en las que se produjeron. Los documentos con más rica información incluyen crónicas de la conquista del imperio inca redactadas por soldados, clérigos y funcionarios españoles; diarios, cuadernos de viajes y memorias escritas después de la conquista; apelaciones ante el tribunal español para la concesión de derechos de propiedad, mano de obra y recursos; edictos administrativos generados durante el largo proceso de colonización europea; «historias» sintéticas de los incas basadas en entrevistas a informantes nativos encargadas por administradores españoles para justificar la dominación y la apropiación del imperio; y descripciones detalladas de la «idolatría» inca que tenían la intención de facilitar la erradicación de los sentimientos y prácticas religiosas que podrían ser una fuente potencial de sedición y, en teoría, acelerar la conversión al cristianismo.

Incluso si pudiéramos recuperar con perfecta fidelidad las memorias culturales de los principales actores del imperio inca, tales recuerdos no proporcionarían una descripción completa y sin mediación de la *res gestae*, las cosas que en realidad ocurrieron en el curso de la historia del im-

perio. Los eventos y acciones que se consideraron dignos de preservación en memorias transmitidas de forma oral, *performances* y medios gráficos cambiaron con el tiempo, de modo que nunca hubo una historia objetiva y sin adornos del imperio, que todas las partes juzgaran precisa y fiel a la «verdad» de los acontecimientos. Como en muchas sociedades imperiales, la verdad histórica en el reino Inca dependía del cristal con el que se la miraba. Solo los vencedores hacían historia. Por ejemplo, Pedro de Cieza de León, el excepcionalmente perceptivo soldado y cronista español de los incas, observó que, si un rey inca:

> […] avía sido tan benturoso que dél quedase loable fama para que por sus valentías y buen govierno mereçiese que para sienpre quedase entre ellos, mandavan llamar los grandes quiposcamayos donde la quenta se feneçía y savían dar razón de las cosas que suçedido avían en el reyno […] y si entre los reyes alguno salía remiso, covarde, dado a biçios y amigo de holgar sin acreçentar el señorío de su ynperio, mandavan que destos tales oviese poca memoria o casi ninguna (Cieza de León, 1985[ca. 1553], pp. 27-28).

Como observa Kosiba de manera sagaz, la élite inca a menudo iba mucho más allá de solo anular la memoria de sus predecesores y de los pretendientes rivales al trono:

> […] al borrar de forma contundente los reclamos y los recuerdos de las facciones rivales matando a sus miembros y confiscando sus tierras. En resumen, si hubo un sentido incaico de su "historia", entonces ciertamente fue una historia políticamente cargada y en constante cambio, y no la estática, generalizada y monolítica metanarrativa de la historia [inca] como fue presentada con frecuencia por los españoles (Kosiba, 2010, p. 55).

La reescritura constante de la historia dinástica por parte de reyes incas, cortesanos y reclamantes al trono complica la tarea de reconstruir los eventos y procesos que llevaron a la aparición, expansión y consolidación del imperio. Nos vemos obligados a reconstruir la historia incaica a través de múltiples redacciones interesadas, a menudo contradictorias, producidas por este rey o esa facción noble, verbalizadas a través de autores que escriben sobre todo en idiomas europeos y con un marco conceptual ajeno a las mentalidades indígenas. La personalidad, el estatus social, el poder político y los intereses estratégicos de nuestros informantes moldean de forma profunda la historia que podemos escribir. Entonces, por necesidad, cualquier historia del imperio inca será fragmentaria y multiperspectiva.

Igual de problemático para la tarea de escribir la historia inca es el hecho de que todas las crónicas, memorias, entrevistas, inquisiciones, documentos administrativos y otros tipos de textos producidos en el curso de la colonización europea se moldearon a partir de las perspectivas subjetivas, los prejuicios, las agendas políticas y las intenciones individuales de sus autores, sean de origen español, mestizo o indígena. Por ejemplo,

Juan de Betanzos, el influyente cronista y experto traductor español de quechua (la lengua franca inca), entró a formar parte de una facción de la familia real inca por matrimonio y, basándose en su testimonio de primera mano, escribió su gran narrativa de la historia inca. La esposa de Betanzos, originalmente llamada Cusirimay (Cuxirimay) Ocllo, era la sobrina del último emperador inca independiente, Huayna Capac. Poco antes de la conquista española de los incas en 1532 y cuando tenía apenas diez años, se casó con el rey Atahualpa. Después de la ejecución de este por parte de los españoles, Cusirimay Ocllo —bautizada en la fe cristiana como doña Angelina Yupanqui— se convirtió en concubina de Francisco Pizarro, tuvo dos hijos del conquistador antes de que lo asesinaran en 1540. El matrimonio posterior de Betanzos con doña Angelina le trajo riqueza y acceso sin restricciones a las memorias de su esposa y sus parientes. Como resultado, la narrativa ricamente detallada de Betanzos de la historia inca presenta la perspectiva política particular de sus afines, registrando sus recuerdos y testimonios de interés propio como si fueran una representación «oficial» de la historia inca. Como era de esperar, en la narrativa de Betanzos, la figura del rey Pachacuti, el fundador del linaje de doña Angelina Yupanqui, se convierte en un genuino héroe de la cultura responsable de prácticamente todos los extraordinarios logros políticos y organizativos del imperio inca.

Un caso similar de escritura de la historia influenciada por la posición de súbdito del autor es el de Pedro Sarmiento de Gamboa. Sarmiento afirmó haber escrito una historia objetiva del reino Inca al entrevistar a decenas de informantes nativos y cotejar sus recuerdos de individuos clave y eventos históricos. En realidad, Francisco de Toledo, recién instalado como virrey del Perú, le encomendó a Sarmiento que escribiera una historia que describiera de manera explícita a los reyes incas como tiranos que usurparon el poder de los «señores naturales» indígenas y, por lo tanto, no tenían una justificación legal para gobernar. En otras palabras, el manuscrito de Sarmiento no era una narrativa objetiva y desapasionada de los incas, sino una historia escrita con un propósito, al servicio del imperio español y del régimen específico de regulaciones y gobernanza instituido en la colonia por su patrocinador virreinal.

Queda claro que tales textos no pueden leerse como si fueran un registro transparente u objetivo de la historia inca; sino que deben evaluarse de forma crítica e interpretarse a través de un explícito marco de referencia metodológico y teórico. En este sentido, surgieron dos enfoques principales entre los estudiosos de los incas: uno puede referirse como la

perspectiva «historicista» y, el otro, como la «estructuralista». Estas dos escuelas de pensamiento tienen puntos de vista marcadamente divergentes sobre el valor de estos documentos de los siglos XVI y XVII para escribir una historia narrativa y verificable de los incas; asimismo, operan con una distinta y opuesta hermenéutica.

Los estudiosos que se adhieren a la perspectiva historicista creen que la lectura rigurosa y comparada de varias crónicas, memorias, litigios y textos administrativos españoles revela consistencias, convergencias y, en ocasiones, significativas discrepancias en los textos que reflejan hechos históricos reales, así como elementos de las biografías personales de los reyes incas y otros actores influyentes del imperio. Los investigadores que se adhieren a esta perspectiva —liderados por el etnohistoriador John Rowe (1946, 1967, 1982 y 1986)— creen que, al alinear las relaciones de diferentes cronistas, lecturas comparativas y cuidadosas pueden extraer una historia de los incas razonablemente precisa, basada en los hechos y en la cronología, cercana a los estándares occidentales convencionales de la historiografía.

Por otro lado, los proponentes de la perspectiva estructuralista cuestionan la validez metodológica y la exactitud histórica del enfoque historicista. Debido a las muchas restricciones para lograr una historia de los incas convencional y basada en los hechos, incluida la ausencia de textos nativos y la falta de interés de los incas en registrar una historia «objetiva» de su pasado, los estudiosos estructuralistas de los incas —en particular R. T. Zuidema, el proponente más influyente de este enfoque—, leen las crónicas y los testimonios indígenas como representaciones metafóricas de estructuras organizativas, instituciones y mentalidades incaicas (y, más en general, indígenas andinas) profundamente asentadas, en lugar de como registros fieles de acciones individuales reales y eventos pasados. Los académicos estructuralistas (cfr. Duviols, 1973 y 1979; Pease, 1978, 1981 y 1982; Sherbondy, 1982 y 1992; Zuidema, 1964, 1982a, 1983a, 1983b, 1989a y 1989b) buscan no reconstruir alguna historia supuestamente objetiva de los incas, que creen es inalcanzable, sino que utilizan las crónicas y otras evidencias documentales españolas para obtener una interpretación de los profundamente arraigados principios organizativos, atributos culturales y valores sociales que moldearon la vida en el imperio incaico.

El enfoque de este libro es esencialmente estructuralista. Procuraremos elaborar aquí una historia analítica e institucional de los incas, no una historia de acontecimientos y de vidas de individuos particulares.

Esto no significa, sin embargo, que asumamos una perspectiva estrictamente estructuralista donde no sea posible desarrollar, para los incas, una narrativa histórica convencional compuesta por eventos reconstruidos o por acciones de individuos identificables. No se puede negar que el imperio incaico surgió como consecuencia de la acción de individuos específicos y de personas con capacidad decisoria que respondieron, de manera estratégica, a eventos políticos y a contingencias históricas. Las huellas de sus acciones en la expansión y consolidación del imperio pueden reconstruirse de forma plausible, si bien no puedan ser verificadas por completo a través de los recuerdos y los relatos orales de informantes nativos entrevistados por los españoles. Aunque los incas no concebían el tiempo en términos de una acumulación lineal e ininterrumpida de años, sino que más bien enfatizaban los ciclos estacionales y anuales, los informantes nativos con los que se encontraron los españoles ciertamente tenían la capacidad de recordar individuos y eventos que se remontaban al menos a una o dos generaciones. Si aceptamos que las personas tienen la capacidad de recordar con fidelidad razonable los eventos destacados en la vida de sus padres y abuelos, entonces los testimonios que dieron los informantes incas en las primeras décadas después de la conquista española, en 1532, ofrecen la oportunidad de esbozar una narrativa verosímil, basada en eventos, cronológica de la historia tardía y de la postrera destrucción del imperio inca.

El estudioso historicista John Rowe (1945), basándose sobre todo en las inferencias cronológicas del clérigo español Miguel Cabello Valboa (1951[1586]), estableció un relato histórico estándar del surgimiento del imperio inca que comienza con la ascensión al trono del rey Pachacuti en 1438, al parecer como resultado de una victoria contundente en una guerra interétnica entre los incas y las poderosas y confederadas fuerzas militares de los chancas, que vivían al noroeste del territorio inca (ver figura 2.1). Las expansiones militares subsiguientes y la consolidación política del imperio se atribuyen, en esta relación estándar, a los reinados de los descendientes de Pachacuti: Tupa Inca Yupanqui (ca. 1471-1493), Huayna Capac (ca. 1493-1527), Huascar (ca. 1527-1532) y Atahualpa (ca. 1527-1533) (ver figura 2.2). Los dos últimos miembros de la realeza reinaron de manera simultánea como medios hermanos rivales enfrentados en una implacable guerra civil por la supremacía que terminó con una corta victoria de Atahualpa, quien, en el momento de su victoria sumamente sangrienta sobre las fuerzas de Huascar, fue él mismo capturado y ejecutado por Francisco Pizarro en 1533.

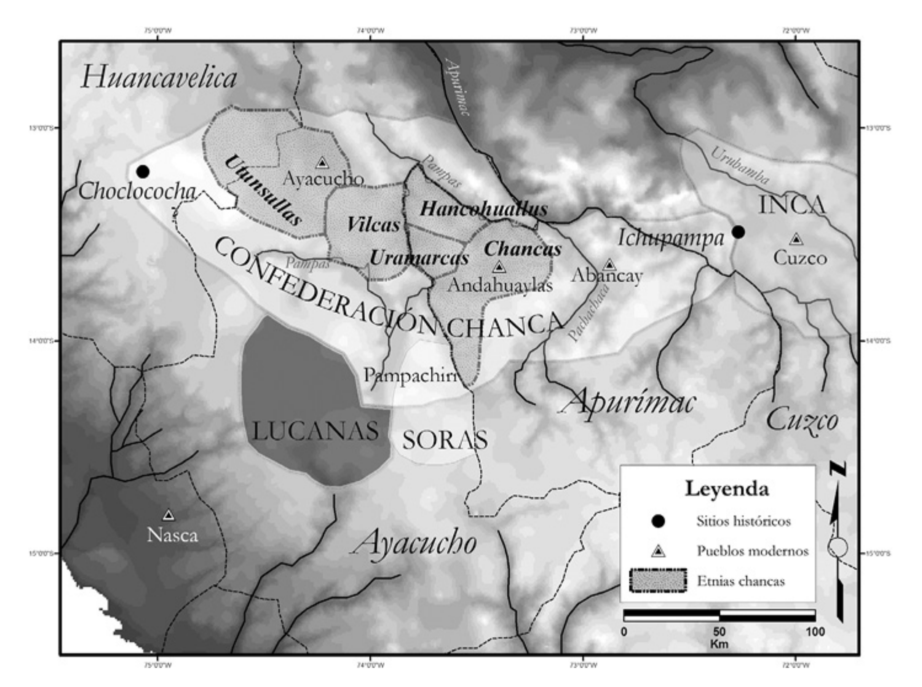


Figura 2.1. El área de la confederación Chanca, según lo relatado por Garcilaso de la Vega, se localizaba inmediatamente al oeste del Cuzco. Bauer, Kellett y Aráoz Silva, 2010 (mapa dibujado por Lucas C. Kellett).

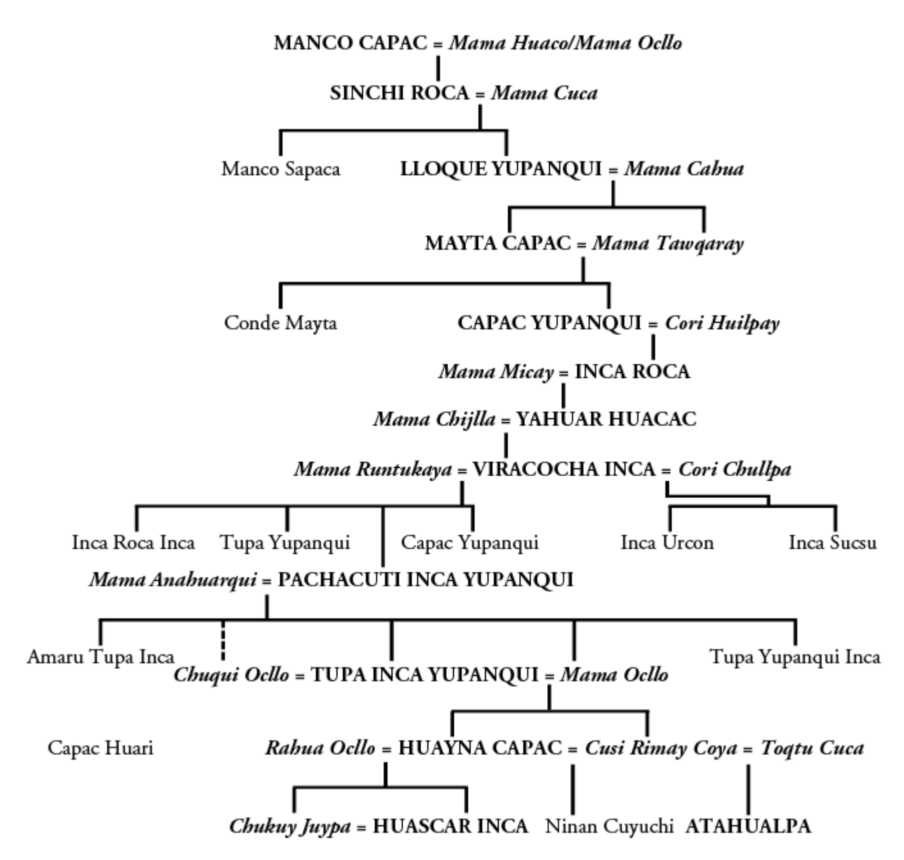


Figura 2.2. Genealogía de los reyes incas con reinas principales y descendientes reales. Adaptado de D'Altroy, 2002.

Aunque varias de nuestras fuentes españolas registran los nombres y las acciones asociadas a los reyes que vivieron antes de Pachacuti, podemos tener poca confianza en la veracidad histórica de cualquier presunta dinastía preimperial de los incas. Más allá de este umbral de tres generaciones, la memoria humana y la transmisión oral de eventos pierden resolución. Incluso si asumimos que los *quipucamayocs* registraron de manera fiel eventos y narraciones históricas y lograron entrenar a las siguientes generaciones de especialistas en la lectura de los contenidos del *quipu* individual, la información codificada habría sido el producto interesado de facciones políticas particulares, de nobles y de grupos de parentesco, no una fuente inequívoca de historia «verdadera» o *res gestae*. Por ejemplo, la épica batalla entre Pachacuti y los jefes militares del grupo étnico chanca, que supuestamente coloca a los incas en el camino de la dominación imperial de los Andes, puede haber sido, de hecho, una representación mitohistórica de un período más prolongado de conflicto

interétnico en el que los incas eventualmente emergieron victoriosos en un lapso de varias generaciones, no solo el resultado repentino y glorioso de la indomable voluntad de poder de Pachacuti (Rostworowski, 1999, pp. 28-29; D'Altroy, 2002, p. 65).

La reconstrucción de la historia inca en términos de la historiografía occidental convencional está plagada de ambigüedades y se ve limitada por la falta de detallados testimonios de época. Sin embargo, estudiosos que trabajan desde la perspectiva historicista plantearon en forma plausible —corroborada fundamentalmente por evidencias arqueológicas— que, saliendo desde su núcleo central situado en el Cuzco, el imperio inca se desarrolló muy rápido, en espacio de pocas generaciones, a partir de mediados del siglo XV (ver figura 2.3). Esta fase frenética y expansiva de la historia inca tardía (entre 1450 y 1525) puede, en efecto, haberse producido por la acción de tres grandes reyes guerreros: Pachacuti, su hijo Tupa Inca Yupanqui y su nieto Huayna Capac (Pärssinen,1992). Existe un amplio precedente histórico de caudillos de guerra bien organizados e hiperagresivos que expanden repentinamente su dominio en vastas extensiones de territorio, sometiendo a decenas de grupos étnicos. Aquí uno piensa en la espectacular carrera de Temuyín, mejor conocido por su título: Chinguis (o Gengis) Kan, arquitecto del vasto imperio de Mongolia. Temuyín, nacido en la década de 1160, unificó de manera gradual diversos grupos tribales mongoles y, en 1206, lo eligieron «gobernador universal». En el momento de su muerte, en 1227, solo veintiún años después de ascender al trono, había creado uno de los más expansivos imperios preindustriales que el mundo vio, el cual se extendía a lo largo de vastas extensiones de Europa del este hasta el norte de China y, hacia 1241, desde Siberia hasta Vietnam. La muy rápida conquista de Chinguis Kan fue posible por su estrategia militar superior basada en una caballería móvil altamente entrenada y organizada en unidades decimales para facilitar la comunicación y la coordinación logística en el campo de batalla. Como veremos, los incas desarrollaron herramientas organizativas, logísticas y estratégicas similares que facilitaron su propia rápida expansión a través de los Andes. Pero, antes de analizar los instrumentos del poder social inca, esbozaremos brevemente el marco espacial y temporal de su historia política a partir de su aparición, como un sistema gubernamental reconocible, en el siglo XIII.

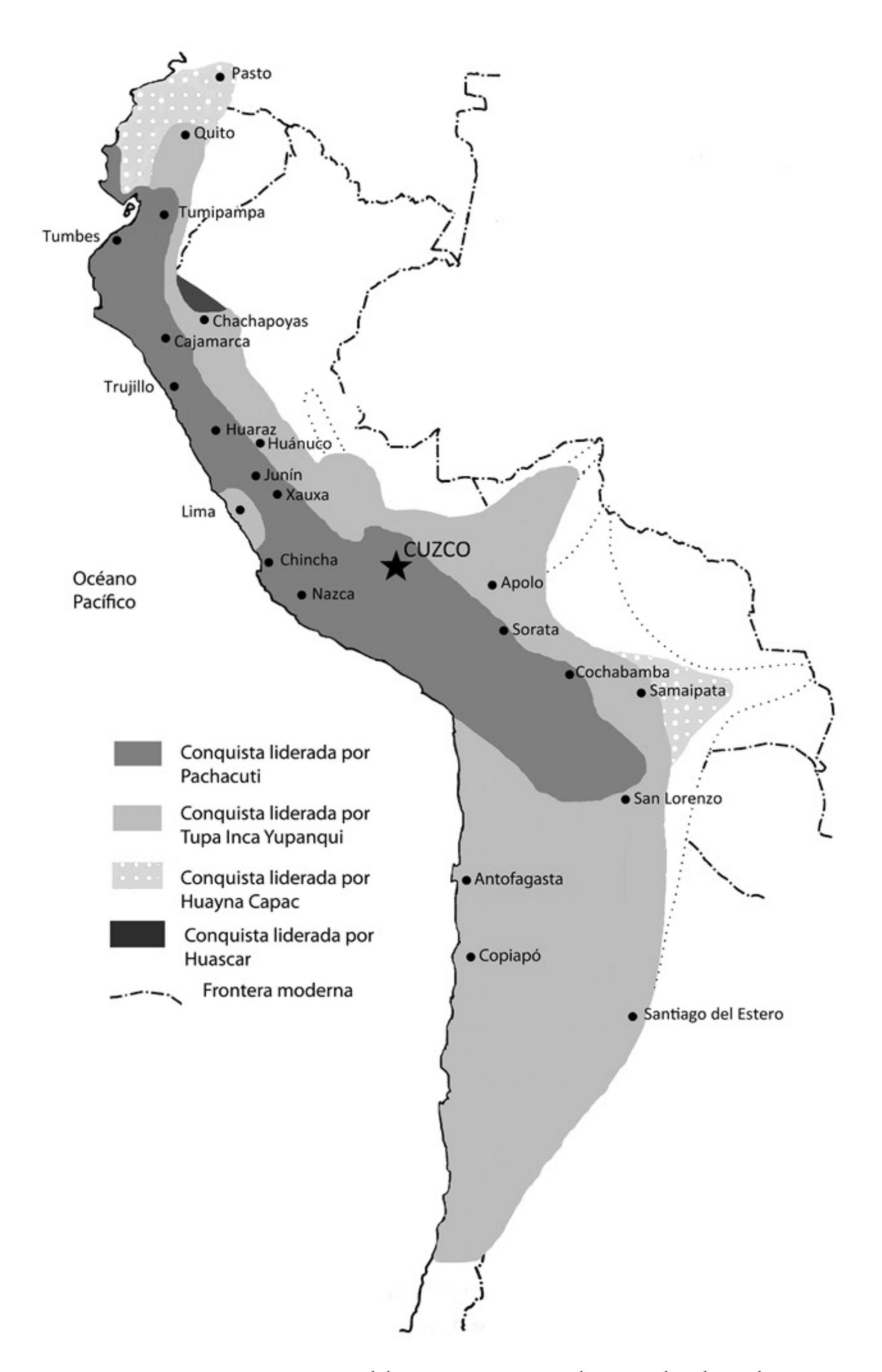


Figura 2.3. La expansión progresiva del imperio inca entre los reinados de Pachacuti y Huascar, según lo reconstruido por Martti Pärssinen a partir de múltiples documentos históricos. Adaptado de D'Altroy, 2002.

Surgimiento de los incas

Como todos los imperios, el incaico no se desarrolló en un vacío cultural o histórico. Siglos antes que los incas asumieran el poder imperial, otros grupos étnicos crearon estados expansivos y depredadores, además de generar instrumentos de poder social concentrados, los cuales perfeccionaron más adelante los incas. Al menos dos episodios anteriores de poder imperial pueden reconocerse en el registro arqueológico: el del pueblo Wari, centrado cerca de la moderna ciudad peruana de Ayacucho; y el Tiwanaku, parcialmente contemporáneo, ubicado en el altiplano andino (ver figura 2.4). En el período que va de ca. 500 a 800 d. C., los wari se expandieron a lo largo de las tierras altas andinas desde el borde del altiplano, cerca de la frontera entre Perú y Bolivia, hasta la sierra norte del Perú. La mayoría de los estudiosos de los wari, basados sobre todo en la iconografía gráfica marcial incorporada en textiles, vasijas de cerámica y otras formas de objetos portátiles, atribuyen su expansión a la conquista militar violenta. La evidencia arqueológica revela una sociedad altamente estratificada, organizada en distintas clases sociales y en órdenes militares con capacidad de movilizar el trabajo humano colectivo a una escala masiva. La nobleza wari fundó centros administrativos a lo largo de sus dominios. Estas ciudades coloniales a menudo se construían sobre la base de un plano modular ortogonal, en cuadrícula o damero, ejecutado con precisión, lo que sugiere un deseo por parte de los arquitectos de imponer «legibilidad» en el entorno urbano para monitorear de cerca y manipular la circulación de información, bienes y personas (Isbell & McEwan, 1991; Schreiber, 1992). Los principales ejemplos de las nuevas ciudades coloniales wari, que compartían cánones espaciales que facilitaban la vigilancia y el control de la población, incluyen las extensas ciudades de piedra de Pikillacta, a unos 250 kilómetros al sureste de la capital wari (ver figura 2.5), y Viracochapampa, ubicada a 700 kilómetros al norte de la capital (McEwan, 2005) (ver figura 2.6). Además de los proyectos arquitectónicos destinados a manipular el flujo de personas y bienes, los administradores wari también emplearon los complicados instrumentos de contabilidad, los *quipus*, asociados de forma más estrecha con las técnicas administrativas incaicas. De manera similar, al igual que los incas, los wari también desarrollaron sistemas agrícolas técnicamente complejos basados en andenes irrigados para la producción de cultivos de prestigio (en especial maíz), así como redes de caminos en la sierra y en la costa que articulaban diferentes grupos de súbditos y territorios.

Aunque construidos en una escala menos masiva, estos proyectos de infraestructura wari fueron claros precursores de los logros técnicos incaicos producidos unos quinientos años más tarde (Isbell, 2008; Schreiber, 1992). Es decir, las estructuras y procesos organizativos, logísticos e infraestructurales wari probablemente sirvieron como modelos históricos significativos o patrones para los arquitectos del imperio inca, lo que facilitó su rápida expansión geopolítica.



Figura 2.4. Estados andinos expansivos antes del imperio inca: Tiwanaku, con su capital en la ciudad de Tiwanaku (400-1100 d. C.); Wari, con su capital en Wari (600-1000 d. C.); y el reino de Chimor, con su capital en Chan Chan (1000-1475 d. C.).

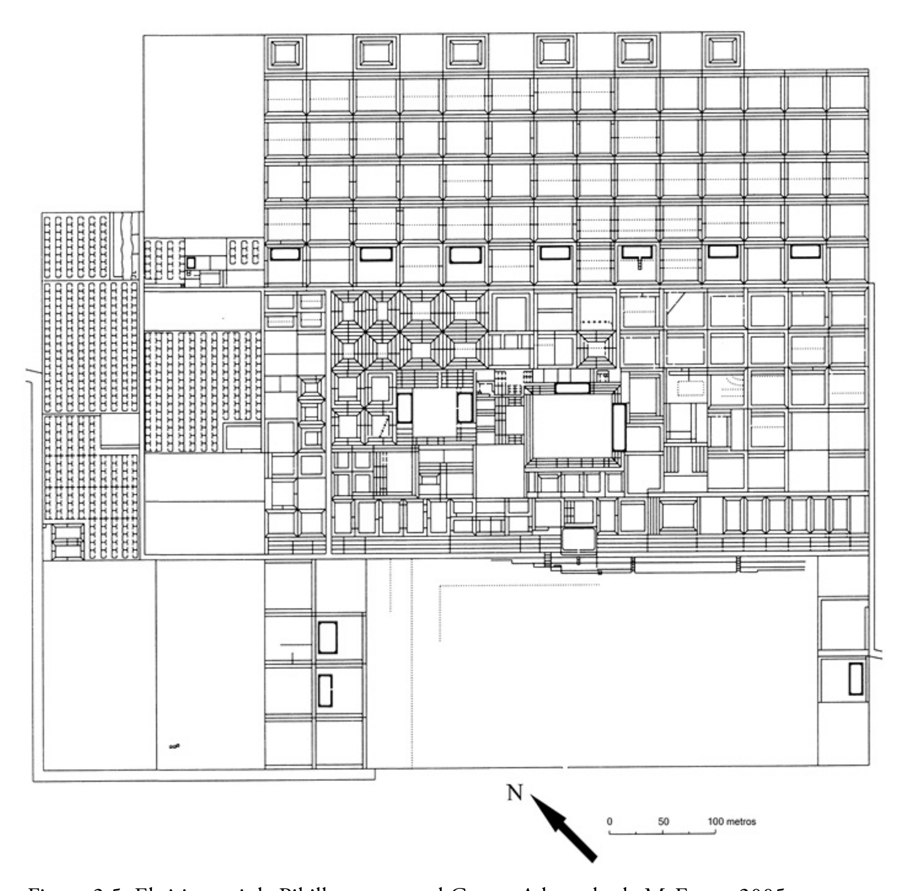


Figura 2.5. El sitio wari de Pikillacta, cerca al Cuzco. Adaptado de McEwan, 2005.

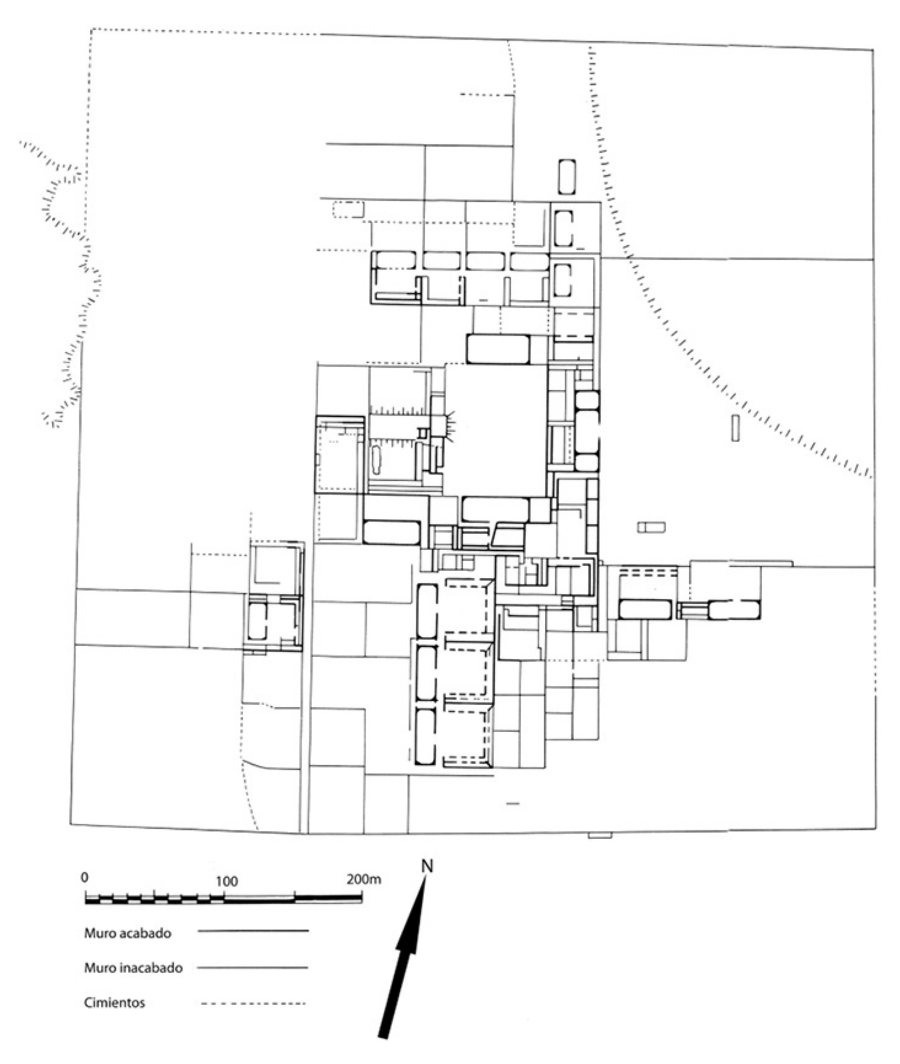


Figura 2.6. El sitio wari de Viracochapampa, cerca de Huamachuco, en la sierra el norte del Perú. Adaptado de Isbell y McEwan, 1991.

La expansión imperial wari puede analizarse de manera sencilla en términos de nuestro concepto de «hegemonía laminar». Como se mencionó antes, el imperio wari creó e hizo circular objetos en múltiples medios con un uso extendido de representaciones de guerreros y otra iconografía marcial gráfica; estableció guarniciones militares, colocadas de forma estratégica; e impuso ciudades coloniales diseñadas como instrumentos de control social y exacción económica en la campiña de las poblaciones sometidas. Este es precisamente el distintivo material que uno esperaría de un sistema político que perpetuó una forma laminar de

hegemonía. Si la forma laminar de hegemonía wari se convirtió con el tiempo en una forma profundamente arraigada de hegemonía viral, que transformó la conciencia histórica de las poblaciones sometidas al punto en que la jerarquía social y la cosmovisión impuesta por dicho imperio se «naturalizó» y se aceptó como una incuestionable estructura ontológica, aún es una interrogante. Esto se puede resolver solo mediante investigaciones arqueológicas y de historia del arte más sistemáticas, en particular sobre la cultura material producida y propagada a lo largo de generaciones en los hogares de las poblaciones sometidas. Dicha investigación podría ayudarnos a comprender si la cosmovisión, la estructura política y la «forma de ser» wari penetraron en los hogares de las poblaciones sojuzgadas en todo su reino y si se transformaron en una ortodoxia que ya no aparecía como una ideología explícita de la élite interesada. Las poblaciones en el imperio inca fueron sometidas a formas coercitivas y laminares de hegemonía similares a las impuestas por los wari; pero, durante un período de una o dos generaciones, al menos algunos súbditos incas se involucraron en formas virales de hegemonía en las cuales el gobierno inca pasó a entenderse como el «orden natural de las cosas». Estos súbditos se convirtieron en voluntariosos colaboradores y, a pesar de su estatus de inferiores sociales, pudieron obtener distintas ventajas materiales al manipular las obligaciones y reclamos inherentes a sus relaciones políticas con los incas.

Casi al mismo tiempo que Wari comenzaba a expandirse política y militarmente a lo largo de la sierra central andina, Tiwanaku había surgido como el principal poder hegemónico en la cuenca del lago Titicaca y en las regiones del altiplano surandino (Kolata, 1993, 1996 y 2003). Wari y Tiwanaku comparten elementos significativos de iconografía religiosa, en particular la imagen del «Dios de la Puerta» que aparece en sus formas más prominentes, complejas y elegantes en las monumentales esculturas de piedra de Tiwanaku (ver figura 2.7). Esta deidad preincaica fue asimilada a los conceptos inca de un dios creador llamado Viracocha, así como al complejo celeste y solar múltiple centrado en la divinidad llamada Inti, analizado con mayor detalle en el capítulo 5 (Demarest, 1981). Evidentemente, un componente considerable del poder político de Tiwanaku derivó de su papel clave como centro de expresión religiosa y de peregrinación. La extensa distribución espacial y la persistencia temporal de su iconografía religiosa implicaron que la autoridad política de Tiwanaku conllevara al surgimiento tanto de formas estratégicas e idiomáticas de hegemonía viral en lugar de la imposición de una

hegemonía coercitiva, laminar. El prestigio de las creencias y prácticas religiosas tiwanaku contribuyó de manera significativa a la consolidación de su autoridad política en todo el altiplano andino, obviando la necesidad de una fuerza militar excesiva y sostenida. Sin embargo, esto no quiere decir que Tiwanaku constituyera un tipo de teocracia pacífica que operara en exclusiva dentro de una red social que dependía del consenso político y de la práctica religiosa compartida. Consistentes pruebas arqueológicas revelan que la élite gobernante tiwanaku no rehuía de ejercer una violencia estratégica a través de demostraciones espectaculares de decapitación y de sacrificio humano (Kolata, 1993 y 2003, capítulo 7). Si la guerra táctica también formaba parte del repertorio de instrumentos políticos de la élite tiwanaku, esto aún no está claro, aunque es probable que se deba a la evidencia disponible en la actualidad. En el caso de Estados preindustriales como Tiwanaku, siempre debemos estar conscientes de la interacción de la fuerza y la persuasión, de las formas de hegemonía laminar versus viral y cómo estas interactuaban y se interpenetraban en el espacio y en el tiempo.

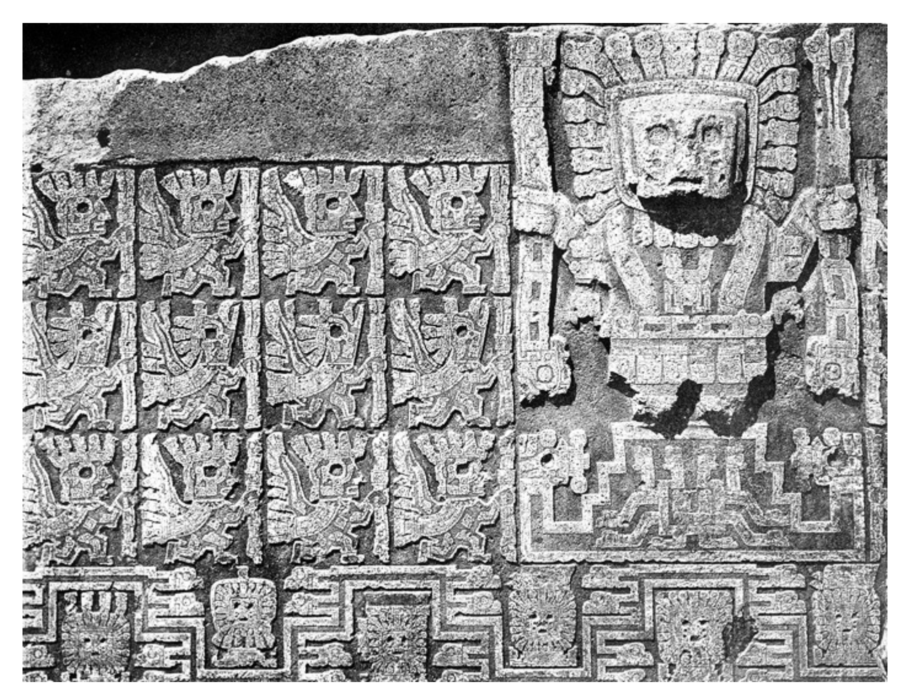


Figura 2.7. El «Dios de la Puerta» con sus asistentes en la Puerta del Sol, en el sitio de Tiwanaku. Esta deidad comparte características con la posterior divinidad aymara Tunupa y con el dios inca Inti-Illapa. Imagen de Posnansky, 1945.

Mucho después de que la ciudad de Tiwanaku cayera en ruinas a mediados del siglo XII, los incas todavía la consideraban entre los lugares más sagrados de su reino, junto con las cercanas islas del lago Titicaca, lo que demuestra el perdurable prestigio cultural de Tiwanaku en cuanto a creencias y prácticas religiosas andinas. Los reyes incas encargaron la construcción de grandes complejos de andenes y santuarios en las islas del Sol y la Luna, en el lago Titicaca, donde antes estaban los sitios de importante actividad ritual tiwanaku (Bauer & Stanish, 2001; Seddon, 1998). Los gobernantes incas al parecer hicieron un esfuerzo particular para identificarse con Tiwanaku y el lago Titicaca como fuentes de identidad religiosa e ideológica. Algunos estudiosos incluso plantean la posibilidad de que la nobleza inca se originaba en dinastías anteriores que reinaron en Tiwanaku y en la cuenca del lago Titicaca y que el lenguaje «secreto» de la corte inca era un dialecto aymara, una de las principales lenguas indígenas del altiplano (McEwan, 2005; Torero, 2002). El grado en que el logro político inca se basó en los antecedentes de Wari y Tiwanaku aún no está claro y todavía es foco de una intensa especulación y de algunas investigaciones empíricas. Sin embargo, la evidencia indica que los incas recurrieron a corrientes culturales más antiguas para construir, organizar y gobernar el imperio de los cuatro *suyus* —es decir, el imperio inca—; a pesar de (o quizás debido a) la extraordinaria rapidez de su aparición, no pudo y no se desarrolló en un vacío.

Una vez que los incas empezaron su propia fase de conquistas imperiales, se encontraron con una serie de sociedades: desde pequeños grupos de cazadores y recolectores en los bosques tropicales al este de los Andes, hasta poderosos reinos y nacientes imperios en las costas desérticas del Perú, cuyos conceptos tecnológicos, sociales e ideológicos, prácticas e innovaciones influyeron fuertemente en los conquistadores. John Rowe (1948) sostuvo que un excelente ejemplo de impacto cultural exógeno en los incas provino de su conquista del reino de Chimor, un complejo sistema gubernamental que surgió en la costa desértica del norte del Perú durante el período entre ca. 1000 y 1470 d. C. El reino de Chimor era una sociedad muy rica, profundamente jerárquica y gobernada por una serie de reyes divinos y linajes aristocráticos aliados concentrados en la capital política y religiosa de Chan Chan, cerca de la moderna ciudad peruana de Trujillo (Kolata, 1990 y 1997). Chan Chan fue literalmente una ciudad de reyes. La vida social en la ciudad giraba en torno a elaborados protocolos de etiqueta y rituales cortesanos a los que asistían familias aristocráticas que competían siempre por realzar su po-

der político y su prestigio social al demostrar su proximidad a la casa real. El orden social, tanto de la capital como del reino, en general estaba marcado por estrictas leyes suntuarias que indexaban y exhibían de manera pública la enorme distancia social entre las casas nobles gobernantes y las clases populares que constituían la fuerza de trabajo de Chimor. La profunda división de clase entre aristócratas e indios comunes estaba inscrita en las mismas concepciones ontológicas y cosmológicas de un reino en el que se creía que los nobles descendían de un conjunto de estrellas y los indios comunes de otro (Rowe, 1948). Quizás las exhibiciones culturales más extravagantes producidas en el reino de Chimor tenían la intención de intensificar el temor reverencial, la veneración y el espectáculo cortesano que se vinculaban con la persona del rey y, por extensión, con su casa real. Cada uno de los reyes de Chimor construyó opulentos palacios que incorporaban plazas interiores elegantemente decoradas para celebrar fiestas, rituales de corte y discursos compartidos que alimentaban la política comensal del reino. Estos palacios contenían almacenes espaciosos y seguros en los que se encontraba la abundancia tributaria de bienes valiosos que fluían hacia la capital, así como un lujoso complejo mortuorio diseñado para albergar al rey y a muchos de sus parientes y servidores que lo acompañaban en el más allá. La abrumadora riqueza material de Chimor, reflejada en sus magníficos monumentos públicos, bien cuidadas haciendas reales, extensos sistemas de irrigación de varios valles, múltiples ciudadelas administrativas y vastas colecciones de vestimenta ceremonial espléndidamente confeccionada, máscaras de oro, cetros, recipientes para beber, vajilla e innumerables objetos valiosos utilizados por los hogares aristocráticos en demostraciones de poder y autoridad, claramente tuvieron un impacto cultural importante y, es probable, psicológico en la nobleza inca. Después de que Tupa Inca Yupanqui conquistara el reino de Chimor en algún momento entre 1470 y 1475 d. C., retuvo a Minchancaman, el último monarca independiente de Chimor, como rehén y lo llevó al Cuzco en una procesión triunfal que incluyó a muchos parientes reales, dependientes aristocráticos y artesanos de bienes suntuarios, así como enormes cantidades de tesoros transportables. Rowe creía que este encuentro con la sofisticada sociedad cortesana de Chimor proporcionó a la nobleza inca nuevos modelos culturales que resultaron en una rápida intensificación de una incipiente diferenciación de clase en el Cuzco y la elevación del rey inca de guerrero particularmente poderoso e influyente a un ser político único (el Sapa Inca) imbuido con el aura de lo divino (Rowe, 1948). Tras vencer al

reino de Chimor, los reyes incas ciertamente no hubiesen podido ser menos magníficos en mostrar y desplegar su poder social que los señores de Chan Chan. Para comprender el ascenso de los incas a la prominencia política y la naturaleza del mundo social que crearon, debemos ser conscientes de estas ricas corrientes culturales cruzadas que sirvieron como fuentes de inspiración social y creatividad (ver figura 2.8).

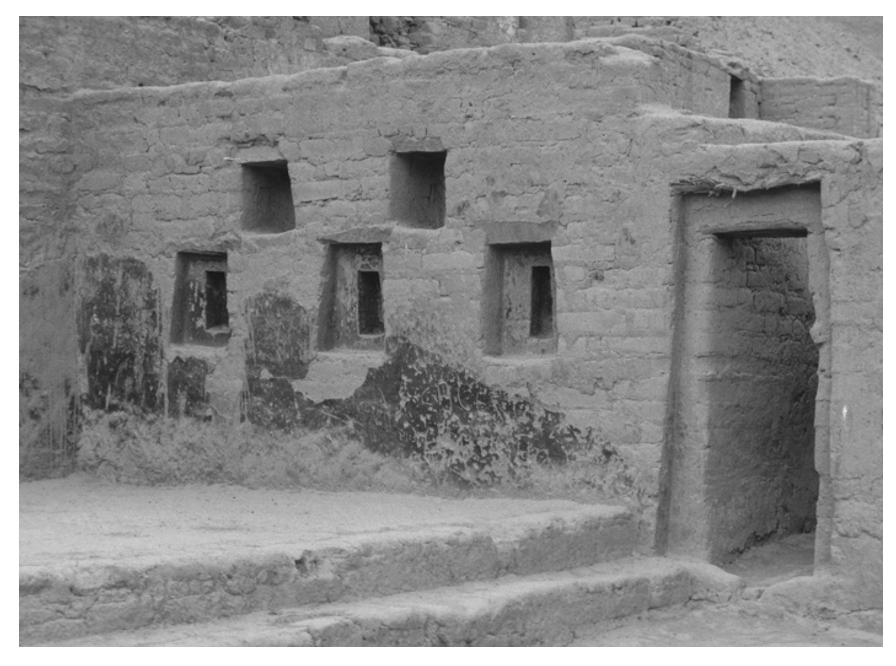


Figura 2.8. Esta puerta en el sitio de Tambo Colorado revela la mezcla de tradiciones culturales que trajo consigo la creación del imperio inca. Aunque se construyó en una forma trapezoidal tradicionalmente inca, está hecha de ladrillos de adobe, un material de construcción que durante mucho tiempo fue característico de las sociedades costeras como Chimor. Foto cortesía del autor.

El área nuclear del Cuzco

Investigaciones arqueológicas recientes en la región del Cuzco revelan que los incas iniciaron su prolongado proyecto de dominación política de los Estados vecinos y grupos étnicos durante el período entre ca. 1000 y 1400 d. C., al mismo tiempo que el reino de Chimor se fusionaba en el norte. En el marco cronológico convencional utilizado por los arqueólogos andinos, estos cuatro siglos se conocen como el Período Intermedio Tardío y, en la región específica del Cuzco, como el Período Killke (Bauer, 2004; Bauer & Covey, 2002; Covey, 2006). Los arqueólogos que trabajan en el área en torno al Cuzco documentaron un patrón de asentamiento del Período Killke ampliamente compartido, caracterizado por múltiples aldeas dispersas que utilizan de manera intensa

los recursos naturales locales para su subsistencia, bienestar y reproducción social. Estos pueblos construyeron, defendieron y explotaron zonas de producción agrícola con andenes irrigados y de secano, así como los colindantes pastizales, bosques, arroyos, manantiales, lagos y estanques. La evidencia material, como los motivos cerámicos y bienes compartidos (ver figura 2.9), sugiere que estas aldeas cooperaban y competían entre sí en diferentes momentos, lo que daba como resultado coaliciones inestables, poco cohesionadas, que cambiaban de intensidad y duración según las exigencias de las circunstancias políticas. Es decir, el mundo social de estos pueblos en la región del Cuzco, anterior a la expansión imperial de los incas a mediados del siglo XV, se conformaba y se remodelaba en el crisol de la intensa competencia, así como de la cooperación estratégica. Para obtener acceso a recursos valiosos, estas aldeas, a veces vinculadas de manera oportunista en confederaciones étnicas, se esforzaban por ejercer su autoridad y su acceso a los recursos generadores de riqueza, en particular la tierra, el agua y el trabajo humano. En este panorama político fragmentado y muy controvertido, fue que el grupo étnico inca y sus líderes carismáticos comenzaron a unir las fuerzas económicas, sociales, militares y políticas, moduladas en forma religiosa, que les permitieron consolidar comunidades autoidentificadas en un Estado multiétnico y plurilingüístico y, por último, en el imperio indígena más grande de América.



Figura 2.9. Fragmentos cerámicos del área del Cuzco, que datan del período anterior a la consolidación de los incas como entidad política. Foto cortesía de Steven Kosiba.

Según la historiografía convencional, los reyes incas que vivieron antes de Pachacuti se involucraban en frecuentes escaramuzas militares con grupos étnicos vecinos. En vez de intentos concertados para la anexión territorial, estos conflictos implicaban la presencia de cada vez más grupos de asalto para obtener botín, personas cautivas y renombre político para los caudillos incas. Sin embargo, antes de la rápida expansión imperial que estalló bajo la égida de Pachacuti, estos reyes incas, sus parientes y aliados nobles, conformaron de forma gradual una zona nuclear geopolítica, integrada territorialmente en la región cercana al Cuzco. Esta zona nuclear del Cuzco se caracterizaba por importantes proyectos de desarrollo infraestructural, en particular la creación de amplios e irrigados andenes agrícolas capaces de producir de manera sostenida cultivos de alto valor, como el maíz (Bauer, 1992 y 2004; Covey, 2006). Las investigaciones arqueológicas recientes en el área del Cuzco documentaron transformaciones radicales en los asentamientos aldeanos durante las fases nacientes de la expansión inca en los siglos XIV e inicios del XV (ver figura 2.10). Muchas aldeas, en la gran región del Cuzco, asociadas con distintos grupos étnicos no-incas, que se fundaron en lugares defendi-

bles muy por encima de los fondos del valle, fueron abandonadas o transformadas significativamente durante este tiempo. Se establecieron nuevos asentamientos domésticos, así como grandes fincas agrícolas, en territorios antes no ocupados ubicados cerca de las zonas de producción de maíz en el fondo de los valles (Bauer, 1992, 1998 y 2004; Covey, 2006; Dean, 2005; Heffernan, 1989 y 1996; Kendall, 1984 y 1988). Estos proyectos de desarrollo de la nobleza inca en la zona nuclear del Cuzco aceleraron espectacularmente la acumulación de riqueza que con el tiempo sustentaron las ambiciones imperiales de los últimos cinco reyes incas (Pachacuti, Tupa Inca Yupanqui, Huayna Capac, Huascar y Atahualpa), quienes fueron los presuntos autores políticos del imperio inca. En paralelo a esta ambiciosa reconfiguración del espacio geopolítico, la aristocracia inca en el Cuzco comenzó a intensificar las propuestas diplomáticas a las élites de las entidades políticas vecinas mediante la búsqueda de alianzas matrimoniales estratégicas, forjando, con el tiempo, una compleja red social basada en el parentesco que entrelazaba las afiliaciones étnicas duraderas y los vínculos territoriales (Covey, 2006), con lo que se inició, en efecto, un proceso de hegemonía viral estratégico. Esta consolidación territorial y social de la zona nuclear del Cuzco se convirtió en la base política y económica para la posterior expansión —a velocidad del rayo— del imperio inca.



Figura 2.10. El sitio fortificado de Wat'a en la región del Cuzco. Construido por primera vez antes de los incas, este sitio sufrió importantes transformaciones físicas y sociales en el proceso de incorporación al Estado inca. Foto cortesía de Steven Kosiba.

Los lectores interesados en las hipotéticas reconstrucciones históricas de la expansión imperial incaica y de las estrategias militares pueden encontrarlas en varias fuentes, todas ellas basadas en análisis profundos y comparaciones de crónicas, memorias, disputas legales y otros documentos primarios españoles (D'Altroy, 2002; Julien, 2000; Pärssinen, 1992; Rostworowski, 1999; Rowe, 1946). En el resto de este libro, nos concentraremos no en la reconstrucción de la historia inca, sino en la descripción y el análisis de los instrumentos conceptuales, organizativos e institucionales que afianzaron y dieron forma al fenómeno que llamamos «el imperio inca».

Capítulo 3
El orden social
Parentesco y clase en el Tahuantinsuyu

Todas las sociedades humanas tienen una serie de creencias y prácticas habituales que proporcionan el marco para el orden social. Estas creencias y prácticas constituyen las relaciones sociales que regulan los derechos y responsabilidades de la vida cotidiana. Desde *Ancient Law*, la contribución fundamental de Sir Henry Maine (1982[1861]) a la antropología jurídica, los estudiosos debatieron su concepto central que intentaba distinguir entre sociedades que basaban su orden social en distinciones de parentesco y estatus social comunitario (sociedades «tribales» y «tradicionales»), en contraste con aquellas que regulaban derechos y responsabilidades en términos de acuerdos contractuales entre individuos autónomos (sociedades estatales modernas). Las nociones de Maine sobre la trayectoria evolutiva de los sistemas jurídicos se expresaban de manera sucinta en la frase «del estatus al contrato». Dado el contexto intelectual que prevalecía en la era victoriana —en el que operaba como profesor de jurisprudencia en las universidades de Cambridge y Oxford y como oficial jurídico colonial inglés en la India—, no es sorprendente que Maine también percibiera diferencias evolutivas significativas entre las sociedades no-occidentales y las occidentales, en donde las primeras estructuraban el orden social en torno a sentimientos y prácticas religiosas basadas en la fe, mientras que las últimas establecían códigos y procesos legales racionales basados en los textos. Influido por su experiencia en la observación de pueblos tradicionales en la India colonial británica, Maine creó un modelo de comunidad de aldea autoorganizada estructurada en torno a vínculos naturales de parentesco y localidad —y no en lazos «artificiales» de dinero y contrato— junto con la propiedad comunitaria de los recursos productivos, la autosuficiencia económica y política y el derecho consuetudinario, no aquel basado en los textos (Diamond, 1991, p. 122). Maine concibió este arquetipo de comunidad de aldea como una forma relativamente rudimentaria de relación social que se reemplazó de manera ineludible en el mundo moderno por la formación social más compleja del capitalismo, en la cual las relaciones sociales se estructuraban sobre todo en torno al contrato y no al estatus.

Aun así, los supuestos evolutivos y teleológicos de Maine no lo cegaron por completo ante la complejidad inherente a su comunidad de aldea autoorganizada. En el mundo real, más que en algún tipo ideal, Maine reconoció, de forma perspicaz, que tales comunidades de aldeas no eran necesariamente homogéneas e igualitarias, sino que más bien con frecuencia estaban estructuradas en una jerarquía con familias dominantes que asumían roles de liderazgo en la vida económica y política. En las comunidades rurales tradicionales de la India —que fueron objeto de su análisis—, Maine observó que, en «inspección minuciosa», estas comunidades no eran «cuerpos simples sino compuestos, que incluían un número de clases con varios derechos y reivindicaciones» (Maine, 1895[1871], p. 123). En otras palabras, la distinción entre estatus y contrato como formas distintas de regulación social de los derechos y responsabilidades no necesariamente recapitulaba la distinción entre órdenes sociales simples y complejos.

Si Maine hubiera estado familiarizado con el caso del Estado inca, se habría dado cuenta justamente de cuánta complejidad social podía generarse en una sociedad «tradicional» basada en el parentesco, en el régimen comunitario y en el apego personal a un líder y no en relaciones contractuales entre individuos autónomos. El orden social que estructuraba el imperio inca implicaba una interacción dinámica entre parentesco, relaciones de género, estructuras de clase, roles ocupacionales, sentimientos religiosos y varias otras formas de alianzas políticas. Además, el orden social incaico cambiaba de manera continua a lo largo del tiempo y del espacio e incorporaba nuevas capas de complejidad en la regulación de los derechos, los recursos y las responsabilidades sociales a medida que el imperio se expandía rápido en los siglos XV y principios del siglo XVI. El papel del parentesco y la estructuración de las relaciones sociales según el lenguaje del parentesco desempeñaban un papel en especial importante en el orden social del imperio inca. Aunque la mayoría de los estudiosos, siguiendo las formulaciones originales de Maine, consideran que las sociedades que operan en la escala geopolítica del Estado necesariamente reemplazaron el parentesco con la burocracia como un principio organizativo fundamental, el Estado inca ofrece un contraejemplo interesante.

La escala más pequeña de producción y reproducción social en las sociedades humanas es la familia nuclear: una pareja conyugal y sus hijos biológicos o adoptivos. Para diversificar el riesgo, asegurar la supervivencia y disfrutar de los beneficios culturales de la socialidad, la mayoría de

las sociedades tradicionales e indígenas constituyen familias extendidas (parejas casadas, sus hijos y varios grupos de familiares consanguíneos y afines) en las actividades principales de cohabitación, socialización de los niños, trabajo colectivo, comidas compartidas, recreación y culto religioso común (ver figura 3.1). Por encima del nivel de las familias nucleares y de las familias extendidas, que representan el epicentro principal de la socialidad diaria, tales comunidades a menudo se organizan en unidades aún más grandes de interacción social. Estas comunidades más inclusivas pueden definirse en términos de grupos de descendencia relacionados por parentesco —como linajes, clanes y fratrías— o de propiedad y uso común de territorios y recursos naturales compartidos, o en ambos.

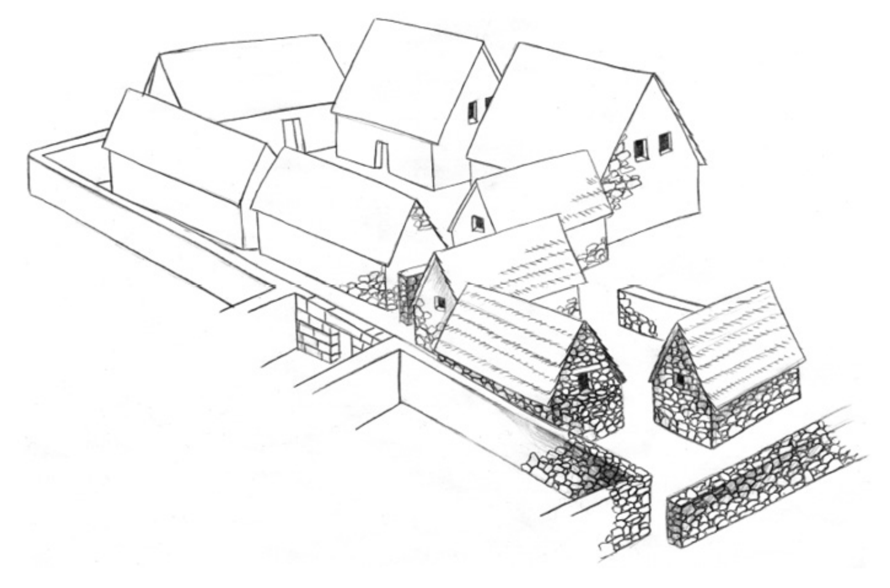


Figura 3.1. Reconstrucción artística de un conjunto residencial tipo *cancha*. El recinto de la unidad doméstica era el sitio de las actividades diarias para los miembros del *ayllu* y un lugar de residencia para los parientes cercanos. Adaptado de Morris y Thompson, 1985.

Múltiples grupos étnicos y señoríos (reinos independientes) que competían por y defendían el territorio y los recursos naturales caracterizaban el paisaje social preincaico en las serranías y el altiplano andino. Muchos de los señoríos y confederaciones políticas —si no todos— que con el tiempo se incorporaron al imperio inca, a lo largo del siglo XV y principios del XVI, se organizaban en comunidades y grupos étnicos autoidentificados que vivían y trabajaban juntos en agrupaciones sociales conocidas como *ayllus*. Contamos con información importante sobre la estructura, la escala y el significado social del *ayllu*, ya que esta colectivi-

dad social flexible y duradera aún existe en cientos de comunidades indígenas a lo largo de la sierra y el altiplano andino. La continuidad de larga duración de los *ayllus* como un colectivo social fundamental y autoidentificable desde al menos el siglo XV (y quizás antes) hasta el presente es una de las razones principales por la que muchos estudiosos se suscribieron a la perspectiva de «lo andino», que ve las esencias socioestructurales profundamente arraigadas como características propias de la región andina. Sin embargo, debemos tener cuidado de no asumir que la estructura organizativa y las características de los *ayllus* andinos contemporáneos son necesariamente «isomorfas» con aquellas que podemos identificar en el pasado prehispánico y, en específico, en la sociedad inca. Los *ayllus* contemporáneos reflejan un concepto social en extremo plástico de relación, socialidad y mutualidad de intereses. Los *ayllus* documentados de manera etnográfica presentan múltiples formas estructurales que abarcan prácticamente cualquier grupo social autoidentificado, que se extiende desde familias individuales a grupos de descendencia patrilineales bien definidos y altamente localizados, a grupos sociales más grandes de parientes o afines, a barrios o vecindarios en asentamientos individuales, a aldeas, a un grupo étnico absolutamente no relacionado por lazos de parentesco (Isbell, 1978; Platt, 1982). Como lo señala Wernke: «Comúnmente traducido como "clan", el *ayllu* fue concebido en realidad desde una perspectiva émica como un concepto multiescalar que podía hacer referencia a cualquier segmento a lo largo de un *continuum* de colectividades relacionadas biológica o socialmente, desde las consanguíneas de un patrilinaje a los grupos de clanes de patrilinajes, mitades y hasta un entero grupo étnico» (2006, p. 180). Sin embargo, debemos recordar que muchas de estas descripciones de extraordinaria flexibilidad en la escala social y espacial, así como en los criterios de inclusión en un *ayllu* andino, se derivan del período colonial y de relaciones históricas y etnográficas más recientes que reflejan las estructuras sociales de una población profundamente traumatizada, una que había sufrido siglos de colapso demográfico y de transformaciones culturales rápidas y muy arraigadas, inducidas por su conquista e incorporación en el proyecto colonial europeo. La flexibilidad socioespacial que vemos hoy bien puede haber sido el resultado de la adaptación indígena a circunstancias históricas sin precedentes de traumas biológicos y culturales perpetuados a través de estructuras cada vez más profundas de desigualdad económica y social desde 1532 hasta el presente. Nuevas —y más inclusivas— formas de solidaridad y de relaciones económicas y sociales

pueden haberse convertido en algo esencial para la supervivencia y la autodefensa en este contexto sociohistórico. Es decir, no podemos asumir que este concepto multiescalar y altamente plástico de las relaciones sociales del *ayllu* tipificaba necesariamente el mundo andino precolombino. En particular, la membresía en el antiguo *ayllu* andino al parecer tuvo un fuerte énfasis en la relación de parentesco, o por lo menos en la membresía y la participación social mediada a través del lenguaje del parentesco.

Sintetizando las mejores evidencias brindadas por los informantes indígenas, tal como fueron recopiladas por los primeros cronistas, clérigos y administradores coloniales españoles, el antiguo *ayllu* andino se puede definir como un grupo de familias relacionadas entre sí que tenían tierras en común y rastreaban su descendencia de un antepasado común. Stern (1982, p. 6) define el *ayllu* como «un linaje endógamo» que «afirmaba (por fines sociales) descender del mismo antepasado». En la misma línea, Spalding describe el *ayllu* como «un núcleo de personas que reclaman acceso a recursos productivos, incluso el apoyo y el trabajo de unos y otros, sobre la base de la relación establecida entre ellos y definida por ellos mismos y su cultura como parentesco» (1984, p. 48); además, escribe que «las tradiciones de los propios *ayllus* describían un *ayllu* como un grupo de linajes que tienen tierra conquistada u ocupada por sus antepasados, héroes a los que se les atribuía el origen de todas las reglas con las que vivía el grupo». John Rowe (1946, p. 253) definió el *ayllu* inca como «un grupo de parentesco con endogamia teórica, con descendencia en línea masculina» que poseía, habitaba y trabajaba las tierras de un territorio definido. Común a estas definiciones de *ayllu* es la cualidad de la relación de parentesco concebida a partir de una figura ancestral identificada y una reivindicación colectiva de un territorio definido. El antepasado en el origen y ápice del *ayllu* podría haber sido un progenitor verdadero del patrilinaje o un antepasado más remoto, incluso mítico, socialmente reconocido por los miembros del *ayllu* como la fuente biológica y espiritual de su identidad colectiva. Principios de identidad común en el *ayllu* fueron activados y sedimentados profundamente a través de la intimidad interpersonal derivada de la historia compartida, el trabajo compartido, las comidas compartidas y la adoración compartida de un antepasado común.

En teoría —y al parecer a menudo en la práctica—, en los *ayllus* de los grupos étnicos andinos de la sierra que se incorporaron al final al imperio inca, no había concentración de tierras cultivables o pastos en ma-

nos de unos pocos propietarios privados ricos. Los individuos como jefes de familias extendidas tenían el usufructo, o derecho de uso, de parcelas de tierra; mientras que la cantidad de tierra que podía explotarse en beneficio de la unidad doméstica no se fijaba de manera permanente. Los líderes políticos de la comunidad, llamados *curacas*, determinaban, sobre una base periódica, las necesidades de subsistencia de cada hogar y reajustaban el tamaño de la asignación de tierras designada para ajustarse a los cambios en la composición de estas familias extendidas. Este sistema de disposición comunal de tierras productivas reflejaba una antigua ética andina de ayuda mutua: a ninguna persona se le permitía reclamar recursos naturales básicos como propiedad personal; pero, al mismo tiempo, los miembros de cada familia extendida conservaban el derecho de acceso seguro a suficientes tierras de cultivo comunitarias, fuentes de agua y pastizales para mantenerse a sí mismos y a sus familias.

El sistema de tenencia comunal de la tierra también jugaba un papel importante en el mantenimiento de un equilibrio ecológico en el frágil entorno agrícola de la sierra andina. Debido a que a los individuos no se les permitía adquirir tierras o fuentes de agua como propiedad personal, no tenían la oportunidad de enriquecerse en el corto plazo al cercar y cultivar, de manera continua, la mayor cantidad de tierra posible y luego vender los excedentes de productos agrícolas para obtener ganancias. Esta limitación estructural al potencial emprendedor de los individuos y la monopolización de los recursos naturales aseguraba que la comunidad en su conjunto siempre tuviera suficientes tierras productivas para garantizar su supervivencia. La propiedad comunal, en vez de la privada de la tierra, de las fuentes de agua y de otros recursos naturales, caracterizaba a la gran mayoría de las poblaciones rurales en el mundo inca. Sin embargo, como veremos, la propiedad privada de los recursos generadores de riqueza, como tierras cultivables, pastizales, fuentes de agua, canales de riego, pesca, minas y mano de obra para explotarlos, se intensificó a medida que los incas expandían y consolidaban su poder político. Pero los principios de propiedad privada de tal capital natural y social se extendían solo a la aristocracia provincial, a la nobleza inca y en especial a las familias reales que ocupaban el vértice de la autoridad y el privilegio imperiales, mas no a los indios comunes.

Para los indios comunes, al menos a lo largo de las serranías del reino inca, el *ayllu*, con su ética de ayuda mutua y el uso de recursos comunales, era la más importante asociación suprafamiliar que empoderaba, estructuraba y regulaba sus relaciones sociales. Los miembros del *ayllu* ob-

tenían acceso a tierras corporativas, agua y otros recursos naturales esenciales al contribuir con mano de obra en beneficio de sus propias familias y del colectivo más grande. En estos *ayllus*, los grupos de trabajo colectivo colaboraban para construir casas para parejas de recién casados, despejaban tierras para el cultivo, abrían nuevas fuentes de agua para canales de irrigación, construían andenes, creaban y defendían hitos fronterizos territoriales y realizaban tareas de trabajo intensivo para mantener los recursos productivos de su territorio compartido. Tan importante como estas tareas físicas relacionadas con la reproducción social, los *ayllus* compartían las tareas esenciales de adorar a sus antepasados biológicos o socialmente concebidos: el progenitor de la familia. Los miembros del *ayllu* sacrificaban los primeros frutos de sus cosechas a la figura ancestral y hacían ofrendas colectivas periódicas de grasa de llama, cuyes, pájaros, conchas, madera aromática, hojas de coca y otros objetos cargados espiritual y energéticamente. Los sacrificios y las ofrendas se sincronizaban con el ciclo de las temporadas agrícolas, de modo que estos actos de adoración colectiva se concebían y practicaban de forma directa como un componente esencial de la tecnología de producción en lugar de solo como ejercicios espirituales autónomos e internos. Cada familia extendida realizaba sus propios rituales de propiciación dentro de la esfera privada del hogar; pero las expresiones más públicas del culto a los antepasados, acompañadas de comidas compartidas, competencias de bebida, bailes, cantos y recitales de poesía épica, que relataban los actos heroicos de los antepasados, se encontraban entre las expresiones colectivas más importantes de la identidad del *ayllu*.

Los antepasados siempre estaban presentes no solo en la memoria y en las historias orales de los miembros del *ayllu*, sino que también se encarnaban de forma física en fardos funerarios (momias) elaboradamente preservados, que estaban literalmente incrustados en el paisaje en santuarios, criptas y *chullpas* o torres mortuorias. Estas casas de los muertos, construidas con mampostería y adobe, además de decoradas con estuco pintado en colores primarios, eran muy visibles para la comunidad, como un recordatorio constante de la proximidad y accesibilidad de los antepasados. Además de las reliquias ancestrales guardadas en las necrópolis, los *ayllus* también reconocían y propiciaban regularmente una diversidad de formaciones prominentes del paisaje, como cuevas, manantiales, lagos, cascadas, árboles, grietas, rocas inusuales y picos de montañas. Se creía que uno de estos sitios era la *pacarina* ('lugar del amanecer') o el punto físico de la etnogénesis, donde los antepasados del *ayllu* (o

grupos de estos) relacionados que constituían un grupo étnico completo, surgieron por primera vez. Los fardos funerarios (momias) de los antepasados y estas características especiales del paisaje se consideraban *huacas*, una categoría ontológica compleja que, por el momento, puede glosarse como cualquier objeto cultural, atributo o calidad del paisaje que tenía una forma particularmente potente de poder sobrenatural. Exploraremos el concepto, la ontología y el significado de las *huacas* para los incas con mayor detalle en el capítulo 5.

Al igual que muchas dimensiones sociales del *ayllu*, la red de *huacas* reconocidas y adoradas por la comunidad se organizaba en una jerarquía de potencia y eficacia. La *huaca*, que se creía era la *pacarina*, ocupaba el rango más alto en el sistema como el punto de origen histórico de todo el *ayllu*. Las momias se veneraban como los antepasados biológicos más próximos de los linajes y, como tales, también tenían una posición prominente en la jerarquía de adoración, sacrificio y ofrendas. Los árboles, manantiales, lagos, cascadas, cuevas, rocas y grietas, que animaban el paisaje y lo dotaban de vitalidad, eran nodos inmanentes —pero subordinados— en esta densa red física de lo sagrado.

Los líderes políticos del *ayllu*, los *curacas*, afirmaban su estatus en virtud de su genealogía, reivindicando ser los descendientes más directos de los antepasados *huacas* cercanos al ápice de esta jerarquía sagrada. Si bien su proximidad a los antepasados les otorgaba un prestigio inherente y el potencial para el liderazgo, se les exigía que demostraran siempre su capacidad en actos tangibles que beneficiaban a la comunidad en general. Los *curacas* eran los responsables de sincronizar el ciclo agrícola del trabajo y las fiestas relacionadas a él; de distribuir los derechos de usufructo de la tierra y del agua a los miembros de la comunidad, según un principio de necesidad; así como de organizar la defensa del territorio y los recursos de la comunidad de enemigos y competidores. Igualmente importante, los *curacas* organizaban el ciclo de sacrificios y ofrendas en memoria de los antepasados y consultaban a los fardos funerarios (momias) de sus linajes en las festividades políticas en las que se intercambiaban comida, bebida y conversación. El culto comunitario de las *huacas* también era la ocasión para el trabajo productivo. Las fiestas religiosas se convertían en el centro de los proyectos de trabajo comunal, como la construcción de una nueva casa, santuario o templo, o la limpieza estacional de los canales de riego que sustentaban la economía agraria del *ayllu*. El culto y el trabajo estaban sincronizados y, en un sentido real, indistinguibles. Los *curacas* eran los patrocinadores de estas festividades

religiosas y los organizadores de los grupos de trabajo colectivos; en otras palabras, servían al mismo tiempo como sacerdotes y como políticos de la comunidad. Al enfocar la adoración colectiva en una figura de antepasado apical y en el paisaje físico de los orígenes, desde donde se creía que había surgido el *ayllu*, los miembros de este definían su identidad social única, al validar su historia social y hacer fuertes reivindicaciones morales sobre el territorio en el que vivían su vida junto con sus grupos de parentesco.

¿Cómo podemos unir estos diversos hilos para comprender el significado y las prácticas que constituían el antiguo *ayllu* andino? Primero, debemos entender que la vida en un *ayllu* andino se vivía como un hecho social total; es decir, las prácticas diarias estructuradas por la realidad social del *ayllu* tocaban virtualmente todos los aspectos de la experiencia de un individuo. La vida en el *ayllu* era integral, multivalente y constitutiva de la realidad social. Podemos dividir, de forma analítica, el *ayllu* en dimensiones separadas, pero siempre debemos tener en cuenta que lo hacemos con fines de claridad y comprensión. Todas estas dimensiones las vivían y experimentaban los miembros del *ayllu* como realidades continuas e inalienables. En resumen, el *ayllu* andino, como una realidad vivida, era al mismo tiempo un fenómeno físico (un territorio definido y habitado, un lugar compartido de vivienda), un fenómeno sociológico (un grupo de parentesco o un grupo de linajes que se consideraba biológica o socialmente relacionados), un fenómeno económico (un grupo de individuos que compartía trabajo, recursos, producción, intercambio y consumo), un fenómeno político (un grupo de individuos que cooperaban con fines comunes de reproducción social, regulación de derechos y responsabilidades, así como protección mutua), un fenómeno psicológico (una infraestructura cargada de afectos en la que los individuos compartían un sentido de pertenencia emocional) y un fenómeno moral o metafísico (un grupo de individuos que constituía una comunidad de creencias y prácticas religiosas centradas en sus propios orígenes, historia y relación con el mundo no-humano).

El *ayllu*, como un fenómeno social omnicomprensivo, también era flexible en sus principios estructurales, de modo que varios podían reconocer en conjunto tanto un antepasado común (mítico, imaginado o real) como un gran territorio físico que compartían y subdividían. De esta manera, un solo *ayllu* se convertía en la «célula» organizativa principal para comunidades políticas más grandes que consistían en múltiples *ayllus* organizados en forma recursiva como grupos sociales anidados y

cada vez más inclusivos. Se puede establecer una analogía con el análisis de James Lockhart de los *altepetl* o ciudades-estado aztecas y esta forma organizativa «celular-modular» de *ayllus* anidados que reconocían y vivían de acuerdo a principios sociales, políticos y culturales similares, que caracterizaba a gran parte del mundo prehispánico tardío en las serranías andinas (Lockhart, 1992) (ver figura 3.2). Grupos étnicos y señoríos enteros que habitaban en territorios de muchos cientos de kilómetros cuadrados se organizaban como conjuntos recursivos de *ayllus* que reconocían y ejercían sus derechos y obligaciones mutuas. A nivel local, los *ayllus* y las familias extendidas que los constituían eran el escenario de la mayoría de actividades cotidianas, actos diarios de trabajo, culto, comidas compartidas, conversación, conflicto y recreación que involucraban, a lo sumo, a unas pocas decenas de personas. A escalas más globales, los eventos principales que podían movilizar a las comunidades políticas más amplias o a los grupos étnicos más grandes para actuar en concierto eran las grandes festividades religiosas y las campañas militares de incursión o de autodefensa que requerían el reclutamiento masivo de la población. Como veremos, estas comunidades políticas más amplias a menudo se organizaban en jerarquías de estatus que surgían de un principio (real o reivindicado) de proximidad genealógica al antepasado fundador de la comunidad. Que el *ayllu* estuviera distribuido de manera tan amplia en la serranía andina en vísperas de la expansión imperial inca implica que esta estructura social era una forma de organización social y comunitaria particularmente efectiva, flexible y sostenible. La persistencia del *ayllu* en los Andes en el siglo XXI, incluso frente a la globalización —con todas las transformaciones económicas, políticas y culturales que la acompañan—, demuestra la naturaleza eficaz y profundamente arraigada de esta forma organizativa.

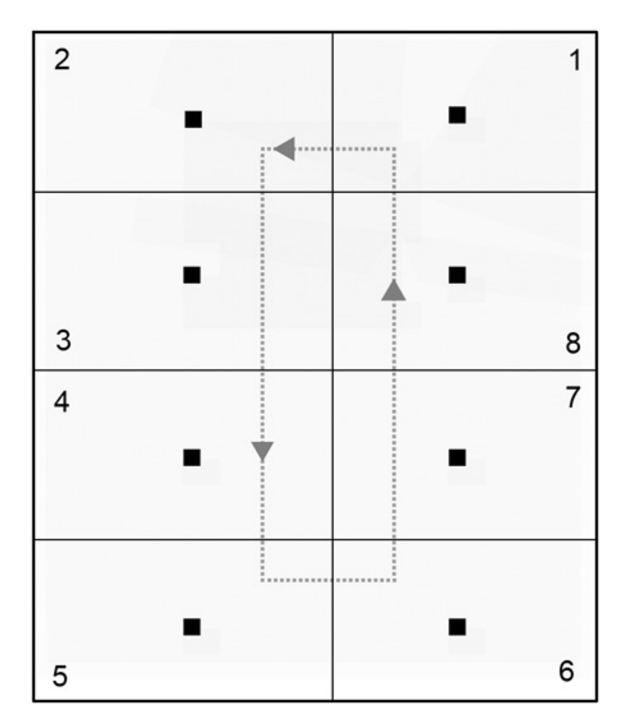


Figura 3.2. El modelo de James Lockhart de organización social «celular-modular» del *altepetl*, la ciudad-estado azteca. Adaptado de Lockhart, 1992.

Este breve bosquejo analítico del *ayllu* andino enfatiza sus aspectos colectivos, corporativos y comunitarios. En muchos aspectos, la experiencia compartida y los arreglos para vivir en convivencia cooperativa lo caracterizan; pero esto no significa que este tipo de *communitas* andina no se viera afectada o incluso dividida por el conflicto. Los miembros del *ayllu* a menudo competían entre sí por prestigio y estatus, además de defender sus derechos individuales a los recursos compartidos del *ayllu*. Sabemos que hoy, por ejemplo, las disputas por los recursos como tierras y agua, inclusive entre hermanos y otros familiares relacionados de manera muy estrecha, aún son una fuente principal de conflicto en los *ayllus* andinos. Estas tensiones sociales pueden estallar en encuentros violentos y hasta mortales. Además, aunque los *ayllus* enfatizan los recursos y las experiencias compartidas, no son necesariamente de naturaleza utópica e igualitaria. De hecho, la mayoría de los *ayllus* precolombinos se estructuraban en varias formas de arreglos sociales jerárquicos que entrecruzaban diferencias en los roles de género, en las distinciones de clase y en el estatus político. El *ayllu* también era una institución profundamente política que internalizaba y reglamentaba importantes diferencia-

les de poder y estratificación social. Si examinamos el sistema social específico de las familias nobles incas del Cuzco, podemos percibir cómo se entendieron y actuaron estos diferenciales de poder en la sociedad inca. Luego, podemos examinar la estructura de clase altamente elaborada que surgió en la sociedad inca durante el período que los condujo a la formación del imperio, tanto dentro de la aristocracia como entre esta y los diferentes grupos de indios comunes.

Panacas y *ayllus* en el Cuzco: El orden social de los nobles

En la época poco antes de la conquista española, la familia real incaica, la alta aristocracia y la nobleza subordinada se organizaban en un sistema de veinte grupos jerárquicamente ordenados y relacionados entre sí por parentesco que habitaban en la capital imperial del Cuzco y sus alrededores. En sí misma, la aristocracia inca constituía un sistema de clases diferenciado internamente que tenía un impacto significativo en la asignación, distribución y circulación de riqueza, estatus, parejas matrimoniales, poder social y prestigio. El sistema consistía en cuatro grados de nobleza: el emperador y su unidad doméstica real más próxima; los nobles descendientes directos de los reyes incas; los nobles considerados como parientes lejanos o colaterales de los reyes Incas; y las poderosas familias y linajes no-incas que, en el curso de la expansión y consolidación imperial, fueron elevados al estatus de «incas de privilegio». Las tres primeras clases de nobles vivían en el núcleo más interno y exclusivo de la capital, organizados en el sistema de veinte grupos de parentesco; los incas de privilegio residían en forma permanente, con sus propios grupos de parentesco, fuera de la capital. La nobleza no-inca era incorporada a algunas —pero no a todas— las actividades políticas y religiosas en el Cuzco. Como en muchas sociedades cortesanas a nivel mundial, las elaboradas reglas sociales de etiqueta, los patrones residenciales, las proscripciones matrimoniales, el acceso a los recursos naturales y humanos, así como las complejas leyes suntuarias materializaban los matices de las distinciones de clase.

El pináculo del poder social y el último punto de referencia para este elaborado sistema de clases inca eran el rey y su familia real directa. Bajo el patrocinio del rey, estos miembros de la unidad doméstica regia dominaban lo que era, en términos económicos contemporáneos, una corporación estrechamente controlada que lograba adquirir y explotar recursos en beneficio de sus miembros. Las familias reales de los soberanos incas eran enormemente ricas y los grupos corporativos de parentesco de los últimos reyes incas, durante los siglos XV y principios del XVI, con-

trolaban vastas haciendas privadas (ver figura 3.3). El intrépido militar español y cronista del imperio inca, Pedro de Cieza de León, nos da una visión concisa, pero gráfica, de las riquezas que poseían el rey y su familia:

> Y sacando tanta suma y no pudiendo el hijo dexar que la memoria del padre, que se entiende su casa y familiares con su bulto, estuviese sienpre entero, estavan de muchos años allegados tesoros, tanto que todo el serviçio de la casa del rey así de cántaros para su vino como de cozina todo era oro y plata; y esto no en *un* lugar y en una parte lo tenía, sino muchas, espeçialmente en las cabeçeras de las provinçias donde avía muchos plateros, los quales travajavan en hazer estas pieças; y en los palaçios y aposentos suyos avía planchas destos metales y sus ropas estavan llenas de argentería y de esmeraldas y turquezas y otras piedras preçiosas de gran valor. Pues para sus mugeres tenían mayores riquezas para ornamento y serviçio de sus personas; y sus andas todas estavan engastonadas en oro y plata y pedrería. Sin esto, en los depósitos avía grandísima cantidad de oro en tejuelos y de plata en pastas y tenían mucha «chaquira» ques en estremo menuda, y otras joyas muchas y grandes para sus taquis e borracheras. Y para los sacrefiçios era más lo que avía destos tesoros [...]. En fin, sus atanvores y asentamientos y estrumentos de música y armas para ellos era todo deste metal. (Cieza de León, 1985[ca. 1553], p. 38).

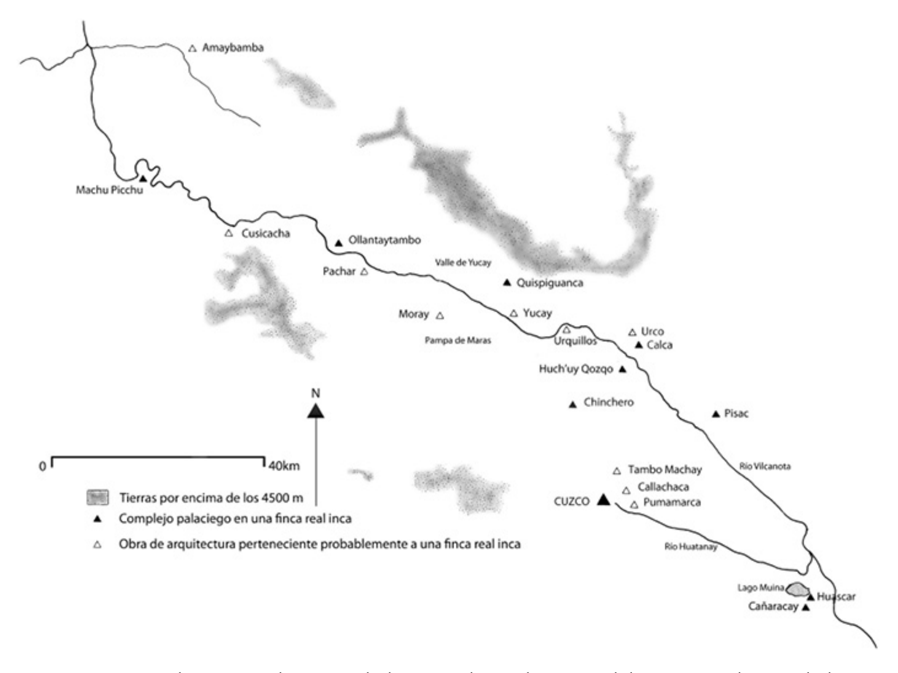


Figura 3.3. Localizaciones de propiedades privadas reales cerca del Cuzco, cada una de las cuales la creó un rey y la heredó y administró a perpetuidad su *panaca*. Adaptada de Niles, 1999.

No obstante, la riqueza del rey inca y sus descendientes directos no se limitaba a los tesoros en metales preciosos y joyas, descritos de manera enfática por Cieza de León. El rey y su familia obtenían un continuo y abundante flujo de ingresos de fincas agrícolas privadas trabajadas por

indios comunes adscritos a la casa real. En el mundo inca, la riqueza se medía sobre todo por la cantidad de trabajo humano con el que se podía contar, junto con el acceso seguro a abundantes tierras fértiles y fuentes de agua dulce. La unidad doméstica real disfrutaba de la red social y política más extensa de todos los actores sociales del imperio y este sistema se basaba en los derechos y obligaciones de acceso al trabajo humano. El trabajo en todas sus formas productivas era la fuente última de riqueza y poder social para el rey inca.

Las familias reales de los descendientes relacionados de manera directa con los reyes incas también eran excepcionalmente grandes. Por razones personales y políticas, estos reyes, al igual que muchos monarcas absolutos, se casaban con múltiples esposas y engendraban decenas de hijos con estas y con numerosas concubinas. La enorme cantidad de progenie, clasificada jerárquicamente según el estatus de sus madres, generaba un mundo social complejo y competitivo dentro de los límites de la unidad doméstica real, el cual se mostraba con la adquisición y exhibición de objetos de valor. Por consiguiente, el imperativo —basado en el estatus— de acumular y mostrar riqueza en este estrato superior de la sociedad de clase inca era una poderosa fuerza motivadora que resultaba en la realmente impactante concentración de tesoros que generaron tanto asombro como profunda concupiscencia en los conquistadores españoles, quienes encontraron y lucharon por obtener las enormes riquezas del reino.

El pasaje de Cieza alude a otra dimensión fascinante de la organización social de la aristocracia inca: un patrón específico de residencia y herencia dinástica. Sabemos, por múltiples fuentes, incluidos los informantes incas, que a diez de los veinte grupos principales relacionados por parentesco que habitaban en la región del Cuzco se les denominaba *panacas* o *ayllus* reales, cada una de las cuales se decía que descendía directamente de uno de los reyes incas. Cada uno de estos grupos de descendencia recibía un nombre particular que tenía un significado histórico y simbólico (ver tabla 3.1). Las *panacas* eran similares a los *ayllus* en términos de sus roles y actividades sociales, económicas y religiosas; pero también eran únicas por el hecho de estar ubicadas solo en la ciudad capital del Cuzco y alrededores, además de disfrutar de las oportunidades, responsabilidades y prerrogativas diferenciales del grupo social que poseía el estatus social más alto en el reino. La *panaca* incorporaba a todos los hombres y mujeres descendientes de un rey, excepto su sucesor real, que formaba su propia *panaca*. El clérigo Bernabé Cobo, del siglo XVII,

al trabajar a partir de relaciones de mediados del siglo XVI sobre la organización social inca, en particular la narrativa de Sarmiento, observó que:

> Usaron todos estos reyes fundar cada uno su linaje y familia, por esta forma: que sacado el príncipe que sucedía en el reino a su padre, los otros sus hermanos se reputaban por de un linaje, cuya cepa era el rey su padre; no entrando en esta cuenta y familia el príncipe heredero, porque como rey futuro, había de ser cabeza y principio de otra nueva familia, y cada linaje destos tenía su propio nombre. Otrosí, muerto el rey, no heredaba su casa y tesoro el príncipe, sino que se entregaba con el cuerpo del difunto al linaje que dejaba fundado [...] (Cobo, 1964[1653], cap. IV, p. 66).

Tabla 3.1
Reyes y sus respectivas *panacas* según su afiliación *hanan* y *urin*

Alto Cuzco (Hanan)	Atahualpa	
	Huascar	*Huascar ayllu*
	Huayna Capac	*Tumipampa panaca*
	Tupa Inca Yupanqui	*Capac ayllu*
	Pachacuti Inca Yupanqui	*Hatun ayllu iñaca panaca*
	Viracocha Inca	*Sucsu panaca*
	Yahuar Huaca	*Aucalli panaca*
	Inca Roca	*Vila Quirao panaca*
Bajo Cuzco (Urin)	Capac Yupanqui	*Apu Mayta panaca*
	Mayta Capac	*Usca Mayta panaca*
	Lloque Yupanqui	*Awayni panaca*
	Sinchi Roca	*Rawra panaca*
	Manco Capac	*Chima panaca*

Este breve pasaje condensa varias ideas sobre las cualidades sociológicas, políticas, económicas y religiosas de la *panaca*. Según la relación de Cobo, la *panaca* era un grupo de descendencia vinculado directamente a un progenitor real, a uno de los reyes incas. Por lo tanto, de forma implícita, los integrantes de la *panaca*, como descendientes de reyes, poseían el estatus social más alto en la ciudad del Cuzco y, por extensión, en el imperio. De hecho, eran los miembros más aristocráticos de la sociedad inca, quienes constituían una clase de personas relacionadas que no eran diferentes a los brahmanes en el antiguo sistema de castas de la India. Esta cualidad social, tipo casta, la respaldaba y reforzaba la enorme concentración de riqueza en manos de las *panacas* y los linajes aliados con la dinastía real. Como señaló Cobo, tras la muerte de su progenitor real, la *panaca* heredaba la «casa y tesoro» del emperador muerto. En particular, las *panacas* de los tres emperadores responsables de las

principales conquistas imperiales (Pachacuti, Tupa Inca Yupanqui y Huayna Capac) eran inmensamente ricas, ya que la «casa y tesoro» de sus progenitores incluían extensas propiedades privadas, palacios y santuarios, tierras agrícolas mejoradas, fuentes de agua, grandes manadas de camélidos, reservas forestales, numerosas áreas de caza y pesca, minas de metales y piedras preciosas, así como, tan importante, legiones de trabajadores adscritos al hogar patrimonial del rey (ver figuras 3.4 y 3.5).



Figura 3.4. Machu Picchu es la más famosa hacienda real inca y probablemente fue obra del Inca Pachacuti. Foto cortesía de A. Guengerich.

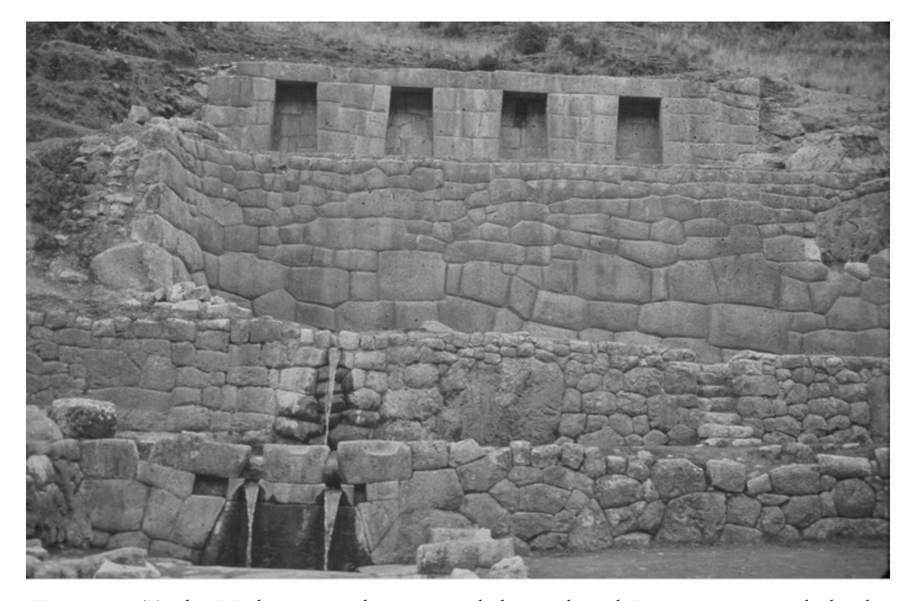


Figura 3.5. Tambo Machay es otra bien conocida hacienda real. Las características hidráulicas en este sitio reflejan tanto principios estéticos como cosmológicos íntimamente asociados con la cultura inca. Foto cortesía del autor.

A estos diez *ayllus* regios se les asignaron (y, en un sentido concreto, se definieron socioeconómicamente por) derechos exclusivos a tierras demarcadas y fuentes de agua en y alrededor del Cuzco. Las tierras más productivas y estratégicamente ubicadas pertenecían a las diez *panacas*, mientras que las de menor calidad y menos valoradas pasaban a manos de los *ayllus* no-incas y no-reales que estaban aliados de forma estrecha con la familia real inca. Los terrenos de las *panacas* y de los *ayllus* no-reales en la zona metropolitana del Cuzco se demarcaban en distritos de riego o *chapas*, cada uno de los cuales constaba de un canal principal de gran elevación, ramificaciones de canales secundarios y terciarios, reservorios ubicados de manera estratégica y toda la tierra irrigada por estas fuentes de agua (Sherbondy, 1982 y 1987, p. 366; Zuidema, 1990) (ver figura 3.6). De cada distrito de riego, se irradiaba agua desde su fuente principal para incorporar parcelas de tierra tanto en los alrededores rurales cercanos al Cuzco como dentro de la propia ciudad. La ciudad y el campo estaban íntimamente vinculados a través de estas propiedades patrimoniales que se expandían en sectores radiales, definidos de forma hidráulica, desde las laderas de las montañas circundantes —que eran los puntos de origen del agua de riego— hasta las plazas centrales del Cuzco. Las tierras de las *panacas* también contenían numerosas *collcas* de mampostería o almacenes, en los cuales los cereales y otros bienes de va-

lor producidos en estas fincas se almacenaban para su futura distribución a los miembros del grupo o para el consumo en festividades políticas o religiosas y campañas militares. La mayoría de las tierras altas se mejoraron de manera significativa mediante inversiones de trabajo masivo en andenes que aumentaron el rendimiento de los cultivos más importantes, como el maíz, la quinua y varios tubérculos nativos de los Andes. Pero estos andenes artísticamente contorneados y exquisitamente diseñados tenían un significado más que solo instrumental: también eran elementos distintivos en la tierra con un sentido estético, simbólico y religioso, además de constituir una especie de *performance* teatral y pública de la riqueza y del estatus sociopolítico de sus propietarios (ver figura 3.7). En otras palabras, a través de iniciales actos de concesión real, el paisaje físico del Cuzco, junto con todos sus recursos valorados por sus cualidades económicamente productivas y con una gran carga religiosa, se organizó en posesiones de propiedad corporativa bajo la jurisdicción exclusiva de las veinte *panacas* y *ayllus*. Estos distritos de riego se convirtieron en recursos cruciales y generadores de riqueza para la nobleza y en un mapa social que inscribió en la tierra, de forma palpable, la jerarquía política y ritual de las *panacas* y los *ayllus*. Exploraremos la compleja relación jerárquica entre estos dos cuando examinemos la organización social y religiosa del espacio y tiempo en el Cuzco, en el capítulo 5.



Figura 3.6. Los diez distritos de riego (*chapas*) del Cuzco. Cada *chapa* comprendía recursos de agua primarios y secundarios, y estaba asociada con una *panaca* real. Adaptado de Zuidema, 1990.



Figura 3.7. Los andenes circulares de Moray demuestran que en esta técnica de ingeniería agrícola se tenían en cuenta tanto aspectos estéticos como infraestructurales. Foto cortesía de A. Guengerich.

La distribución altamente asimétrica de la riqueza entre las *panacas* y otros sectores de la sociedad inca (indios comunes y nobles de no tan alto rango) generaba intensas desigualdades económicas que se convertían en signos materiales de estatus diferencial y prestigio, además de volverse fuente de una considerable tensión social. Los miembros de las *panacas* ocupaban elevados cargos políticos como gobernadores provinciales, recaudadores de tributos, auditores, jefes de personal militar, jueces, sumos sacerdotes y consejeros estatales. En teoría, ejercían su otorgada autoridad estatal en nombre del monarca reinante, el Sapa Inca; pero también tenían múltiples oportunidades para promover sus propios intereses y los de sus familias cercanas en el proceso de gobernar un imperio recién fundado.

Una característica del proceso de selección para ser miembro de una *panaca* enfatiza las cualidades estratégicas y fluidas del grupo como fenómeno sociológico. No todos los miembros de la *panaca* eran descendientes biológicos del rey fundador; la nobleza del Cuzco podía escoger la *panaca* a la que deseaba afiliarse, incluso si no eran descendientes directos de esa línea real en particular. Mientras reconocieran y aceptaran la

responsabilidad de servir al culto ancestral del rey fundador, se les consideraba descendientes sociales, aunque no biológicos, de ese rey y, por lo tanto, incorporados a la *panaca* como miembros de pleno derecho con todas sus oportunidades, privilegios y obligaciones. Aun si este no era el método más común de reclutamiento, la posibilidad de ser miembro voluntario de la *panaca* abría un canal socialmente aprobado para la ambición personal, el comportamiento estratégico y la potencial movilidad social dentro de los rangos de la nobleza. Por ejemplo, un joven noble del Cuzco optó por convertirse en sumo sacerdote y, por tanto, abandonó su *ayllu* natal para afiliarse a la *panaca* del rey inca Viracocha, a quien se le consideraba el patrón real del sacerdocio (Sherbondy, 1982, p. 20; Zuidema, 1964). En el orden social inca, la posibilidad de elección personal y afiliación voluntaria no aminoraba la fundamental esencia e identidad de una *panaca* como núcleo de parentesco de este grupo social exclusivo, como lo sugieren algunos estudiosos[2]; por el contrario, todos los miembros de la *panaca* se consideraban relacionados entre sí por sangre o por preferencia social. Todos los miembros se referían unos a otros en el lenguaje del parentesco (como «hermanos», «hermanas», «tíos», «tías», etc.) y todos compartían el mismo antepasado biológico o ficticio. Para los incas, el uso de la terminología del parentesco no era meramente notacional o metafórico; más bien, expresaba un reconocimiento sustancial de una relación social que determinaba derechos y obligaciones de propiedad tangible, recursos naturales y todos los beneficios sociales, políticos y emocionales de la membresía de grupo. Una decisión voluntaria de afiliarse a una *panaca* en particular se recompensaba con el reconocimiento de la membresía plena con todos los correspondientes derechos.

Sin embargo, al igual que los *ayllus*, las *panacas* no eran comunidades autónomas y sin fisuras. La competencia entre sus miembros contribuía a la atmósfera política variable e inestable de la vida cortesana en el imperio inca. Uno de los principales focos de tensión para las rivalidades intestinas, muchas de las cuales se tornaban violentas, fue la competencia por la tierra, el agua y el acceso al trabajo de los indios comunes. Había una continua tirantez social y litigios sobre lo que significaban las tierras compartidas y corporativas de la *panaca*, como grupo de descendencia de un rey fundador encargado de sostener y administrar su culto ancestral y lo que se consideraba como la herencia personal de los descendientes del rey. Encarnizadas disputas por la tierra, el agua y el trabajo se desataban con frecuencia y podían haber ocasionado que más de

una persona cambiara su afiliación a la *panaca*. Además, la expansión acelerada de las propiedades familiares privadas a expensas de las fincas corporativas administradas de forma colectiva durante el imperio inca tardío desestabilizaba el reino y debilitaba los lazos de solidaridad basados en el parentesco, los que habían otorgado un propósito y un sentido de destino compartido a la nobleza. Las ambiciones personales de las familias nobles engendraban un ambiente volátil de intriga, envidia y ansiedad en la sociedad cortesana inca. Los miembros de la *panaca*, como la aristocracia mejor calificada del imperio, desempeñaban un papel particularmente importante en los momentos críticos y de transición en la sucesión real. Como en muchos imperios, el nepotismo, el soborno, las maniobras bizantinas y los asesinatos estratégicos se encontraban en el repertorio de las políticas de la *panaca*, mientras varios grupos de interés competían para colocar a sus favoritos en el trono. La confrontación intensamente violenta entre Atahualpa y Huascar en vísperas de la conquista española del reino fue tanto una batalla por la riqueza, el prestigio y el caché social entre las *panacas* competidoras, como una lucha de poder entre los medios hermanos reales. Las altas apuestas existenciales de estas batallas intestinas se hicieron perfectamente claras en esa confrontación entre 1527 y 1533, que fue testigo de la destrucción total de linajes enteros y de sus momias ancestrales; del público desollamiento, destripamiento y decapitación de enviados políticos; de la crucifixión de las esposas de Huascar y del asesinato a sangre fría de sus hijos y potenciales herederos; y de la expropiación de propiedades privadas, súbditos y posesiones materiales de la *panaca* vencida.

El estatus de la *panaca* se sustentaba no solo por la riqueza heredada por el grupo, sino también por la posesión del cuerpo momificado de su progenitor real. Como comentó Cobo, el cuerpo del rey difunto se «entregaba […] al linaje que dejaba fundado» (1964[1653], cap. IV, p. 66). La posesión de la momia real se convertía en el título legal de la *panaca* a la riqueza acumulada por el rey fallecido y al flujo continuo de ingresos provenientes de sus propiedades privadas, así como al prestigio social generado por la mística que envolvía la personalidad carismática del rey. Era claramente de interés político y económico para las *panacas* el mantener un culto público en torno a sus antepasados reales que siempre rememorase sus roles épicos en la creación y gobernanza del reino. Asimismo, debemos apreciar la calidad instrumental menos obvia de la relación entre los reyes y las *panacas* que fundaban. Además de ser grupos de gran interés político, las *panacas* también eran fundaciones religiosas

creadas por sus benefactores reales y, como tales, trabajaban para perpetuar la memoria de sus antepasados reales y realizar rituales de sacrificio y ofrendas dedicatorias a centenares de *huacas* en la región del Cuzco, que sacralizaban la ciudad capital del reino y su zona aledaña. Es decir, los vínculos personales entre el rey difunto y sus descendientes se enmarcaban y entendían como una relación explícitamente religiosa basada en la creencia de que los reyes incas eran divinos. La creencia en la divinidad del rey como descendiente directo de la deidad solar y poseedor de conexiones íntimas basadas en el parentesco con una amplia gama de fuerzas cosmogónicas circulaba ampliamente entre sus súbditos. La principal obligación ritual de los miembros de la *panaca* era perpetuar la memoria del rey difunto que en un inicio fundó la *panaca*. Como veremos, el culto a los antepasados era el fundamento de la religión indígena andina, la base de la actividad ritual en la antigua unidad social del *ayllu*. Entre los nobles del Cuzco, el culto a los antepasados tomaba la forma de un elaborado culto a las momias reales, que a su vez fascinó y repelió a los cronistas españoles que registraron vívidamente este elemento clave de la espiritualidad inca (ver figura 3.8).

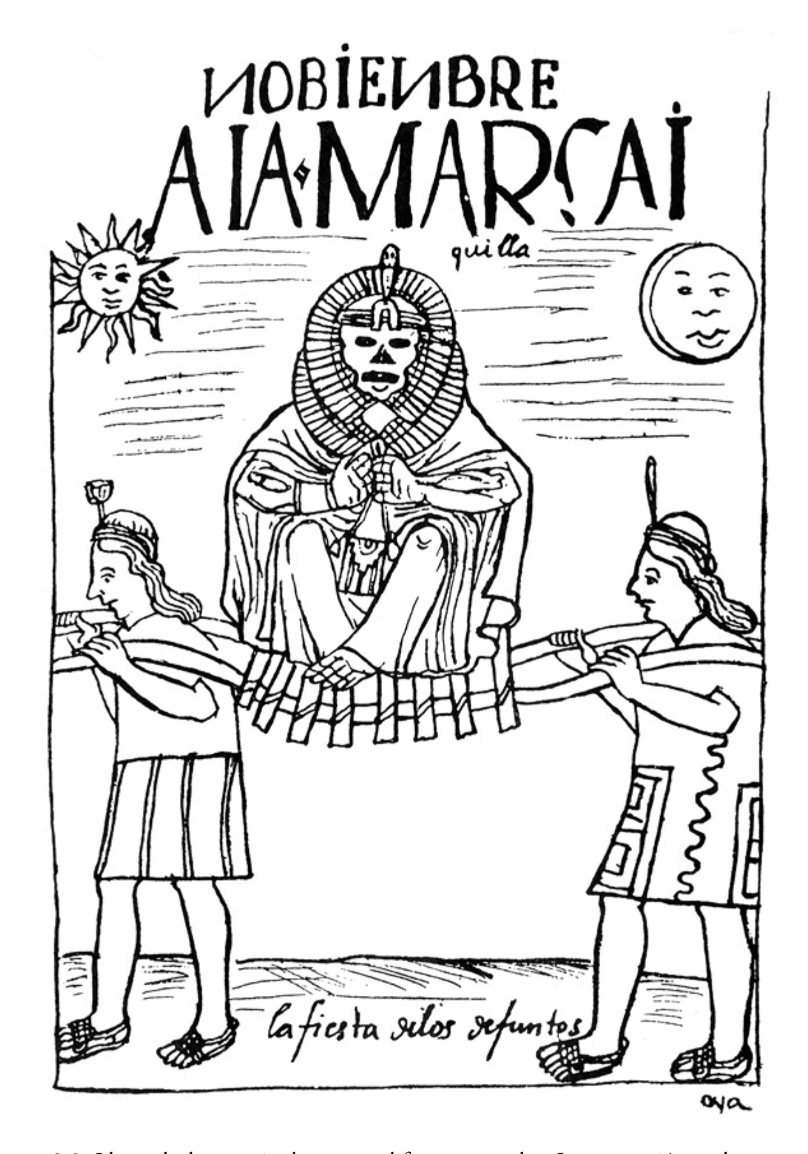


Figura 3.8. Llevando la momia de un rey difunto en andas. La veneración y el compromiso personal con los gobernantes fallecidos y sus esposas-reinas eran una parte vital del ritual, la política y la religión del Estado inca. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

El culto a las momias reales era una expresión intensa de solidaridad social y ritual dentro de la casta gobernante inca, en particular entre las diez *panacas* que explotaban y se beneficiaban de forma material del patrimonio de sus antepasados reales. La *panaca* del rey asumía la responsabilidad de sostener su culto público y la sacralidad del reino. Sin embargo, en el contexto privado de la corporación familiar estrechamente

controlada que era la *panaca*, la relación de sus descendientes con el rey, antes y después de su muerte, estaba profundamente cargada de afecto y moldeada por lazos personales y emocionales, así como por la calculada conveniencia social y económica. Uno no puede negar la emoción intensa y genuinamente religiosa de los parientes del rey inca al verlos interactuar de manera habitual, adorando y, en un sentido real, haciendo socialmente inmortales sus restos físicos y mortales. La efusión de dolor generalizado cuando ocurrió la ejecución de Tupa Amaru en 1572 —una entera generación después de que los incas habían perdido su poder ante los conquistadores españoles— ilustra de manera conmovedora la intensidad psicológica de estos lazos personales de súbditos y parientes con su rey.

Cabe analizar un aspecto conclusivo del pasaje de Cobo. El autor declaró que el «príncipe heredero» estaba excluido de la *panaca* del rey reinante porque el sucesor real designado tenía la obligación de fundar su propia línea familiar distinta, de la cual era el jefe político y para la que, en última instancia, se convertiría en sujeto de su propio culto familiar. Según esta lógica, las diez *panacas* que existían al final del reinado de Huayna Capac, en 1527 ca., eran el resultado de un proceso gradual y progresivo de sucesión real. Desde esta perspectiva, el número específico de diez *panacas* encontradas por los españoles tras su conquista del imperio inca fue un accidente histórico; es decir, era el número de *ayllus* reales que simplemente existía en el momento de la invasión española. Presumiblemente, si la conquista española no hubiera ocurrido cuando sucedió en 1532, el número de *panacas* se habría seguido expandiendo con más ascensiones reales al trono; pero este escenario de la aparición secuencial de *panacas* a través de la sucesión real puede no reflejar la realidad histórica. Una versión alternativa basada en las relaciones de Gutiérrez de Santa Clara (1905[1603]) y de Juan de Betanzos (1996[1557]) afirma que las *panacas* las creó, de manera simultánea, un solo rey y no fueron el resultado de un proceso de sucesión dinástica a través del tiempo. De esta manera, Sherbondy resume esta afirmación:

> Esta organización fue atribuida al rey Inca Pachacuti. Se dice que dividió a la población inca en grupos de diferentes rangos. La nobleza más alta formaba el Capac ayllu; sus miembros se definían a sí mismos como los descendientes de Tupa Inca Yupanqui, el sucesor e hijo de Pachacuti Inca. Los miembros del Capac ayllu eran probablemente los descendientes de la primera esposa de Pachacuti Inca (Zuidema, 1986). Esta era la *panaca* de más alto rango. Toda la otra nobleza se llamaba «Hatun ayllu Iñaca panaca» y sus miembros eran los descendientes de las otras esposas de Pachacuti Inca (Sherbondy, 1996, p. 181).

Según esta relación, el sistema de *panacas* fue una decisión administrativa propia del rey Pachacuti quien, según las narraciones históricas convencionales, fue el responsable de originar la expansión imperial de los incas y, durante el proceso, de reorganizar en su totalidad el tejido social, económico, político, legal y religioso de la sociedad. Según lo detallado por Betanzos (1996[1557]), el impresionante alcance de la supuesta profunda transformación del mundo inca de Pachacuti da qué pensar. Sabemos que, como la mayoría de los monarcas absolutos, los reyes incas promovían diligentemente su propia hagiografía al reescribir la historia política, en el proceso de apropiarse de los logros de los predecesores reales y borrar los recuerdos de eventos inconvenientes, como las humillantes derrotas en el campo de batalla. Un aforismo común, muy trillado, recoge la idea: son los vencedores quienes escriben la historia. Aunque hay precedentes históricos para que un solo rey, poseedor de una ambición desmesurada, carisma y una fortuita concentración de poder político, transforme completamente su sociedad, es probable que esta sea la excepción más que la regla[3]. Si Pachacuti representa al primero en lugar de al segundo, es todavía incierto y así los orígenes reales del sistema de *panacas*, que Betanzos afirmó que Pachacuti inventó, aún son confusos.

Sin embargo, otra interpretación de los orígenes de las *panacas* sugiere que originariamente había más de diez grupos de parentesco reales; pero, en el proceso de las luchas por la sucesión, algunos fueron eliminados o intencionalmente borrados de las historias indígenas con fines políticos (Rostworowski, 1983). Desde esta perspectiva, la descripción de la estructura social del imperio, conservada en las relaciones de cronistas españoles como Sarmiento y Betanzos, refleja solo la última cristalización de un proceso dinámico de disputa entre múltiples grupos de parentesco nobles que competían por la tierra, los recursos naturales, el estatus social, el poder político y el legado histórico. Dadas las inconsistencias y el sesgo de autoría en nuestras fuentes, los efectos de la propaganda real en la memoria social, los relatos repetidos sobre la intensa competencia política entre las *panacas* y, en especial, la evidencia histórica de las campañas de exterminio contra las *panacas* que se oponían a la voluntad de los monarcas reinantes (recuérdese el destino del grupo de parentesco de Huascar), consideramos que esta interpretación es la más verosímil históricamente y convincente sociológicamente. Durante su reinado, Pachacuti bien pudo haber estandarizado el número y las relaciones sociales entre los *ayllus* reales para ajustarse a una noción precon-

cebida de un orden cívico ideal; pero nos parece menos probable que creara de la nada esta compleja forma de organización social, solo como producto de su extraordinario genio administrativo. Aunque la validez de cualquiera de estas versiones alternativas de los orígenes históricos de las *panacas* nunca se podrá establecer de manera definitiva, todas las versiones enfatizan que las diez *panacas* eran grupos de parentesco reales que se clasificaban en relación al resto, a los diez *ayllus* no-reales del Cuzco y a todos los demás grupos sociales del imperio.

Jerarquía y diferenciación social entre la nobleza

¿Cuál fue el sistema de jerarquización específico que estructuraba el orden social inca en el Cuzco? Tres principios interconectados —uno genealógico, otro generacional y un tercero socioespacial— generaban el sistema jerárquico de las veinte *panacas* y *ayllus*. La afirmación de Betanzos de que Pachacuti creó el sistema de *panacas* también revela el principio genealógico fundamental que ordenaba a estos grupos sociales en una determinada jerarquía de estatus. Según la relación de Betanzos, la alta nobleza inca estaba formada por los descendientes directos del rey Pachacuti, el presunto fundador del imperio. Estos nobles eran miembros del *Capac ayllu*, la *panaca* del heredero y sucesor de Pachacuti, el rey Tupa Inca Yupanqui. Este incrementó de manera espectacular los límites territoriales y la riqueza del imperio, primero como posible sucesor, encabezando agresivas campañas de conquista militar, y luego como monarca reinante. Los miembros del *Capac ayllu* reivindicaban ser descendientes directos de Pachacuti como prole de su esposa principal, mientras que los nobles de menor rango podían rastrear su linaje solo a través de sus esposas secundarias o concubinas. La «pureza» y, por lo tanto, el relativo rango de las líneas de sangre aristocráticas dependía del estatus de las esposas de los emperadores. A finales del imperio inca (ca. 1470-1532), la esposa principal del rey (o *coya*) era su hermana carnal. Betanzos cuenta que:

> [E]l *Ynga* que ansí es señor tiene una muger prinçipal y esta a de ser de su deudo e linaje, hermana suya o prima hermana suya, a la qual muger llaman ellos *piuiguarmi* y por otro nombre *mamanguarme*, y la gente común como a tal muger prinçipal del señor llaman quando ansí la entran a saludar *Paxxa Yndi Usus Çapaicoya Guacchacoyac*, luna e hija del sol e sola reyna amigable a los pobres. Y esta tal señora avía de ser de padre e madre derechamente señora e deuda del *Ynga*, sin que en ella uviese rasa ni punta de *guacchaconcha* [pobres o parientes huérfanos, esto es, de sangre mixta real y no real] (Betanzos, 2015[1557], cap. XVI, p. 190).

Se dice que Tupa Inca Yupanqui fue el primer emperador que se casó con su hermana e inauguró la prerrogativa y el mandato político del in-

cesto real. La nobleza fluía en la sangre. El incesto hermano-hermana aseguraba que los descendientes biológicos de la pareja real fueran «doblemente nobles», tanto en la línea paterna como en la materna, y que el heredero y sucesor al trono necesariamente poseyera la «sangre más pura». Este patrón de incesto real recalca, en los niveles más altos del rango social, la importancia política de las mujeres como receptáculos de nobleza y como participantes activas en la gobernanza del imperio.

Los descendientes masculinos directos del rey y de su hermana-reina estaban garantizados por su estatus de ser los más nobles del reino y eran elegibles para el trono tras la muerte o abdicación de su padre. Estos candidatos al cargo real eran llamados *pihuichuri* (hijos legítimos o primarios). Todos los demás descendientes engendrados por el rey con sus esposas secundarias eran clasificados como *huaccha concha*; es decir, las 'relaciones pobres' o los hijos secundarios que no poseían un grado suficiente de sangre noble para ser elegibles para el trono. Sin embargo, los *huaccha concha* podían aspirar a puestos administrativos en el imperio, cuyo poder e importancia se calibraban por la relación genealógica real o reivindicada del candidato con el monarca reinante. Dado que los reyes incas se casaban con numerosas mujeres de diversos estatus sociales (hermanas completas y medias hermanas, primas, parientes más distantes de origen inca y mujeres no-incas de las provincias imperiales), el número de aspirantes y el grado de nobleza de sus líneas de sangre generaba un vasto grupo de candidatos para las funciones políticas. Si bien la capacidad para desempeñarse efectivamente en puestos administrativos cumplía un papel importante en la administración imperial inca, los candidatos a altos cargos tenían que mostrar cómo y en qué medida se relacionaban con el rey para poder presentar su caso para su nombramiento. Garcilaso de la Vega registró, de manera sucinta, el sistema inca de jerarquización social, basado en los principios de ascendencia y relación genealógica con el monarca vivo, donde observó que las preferencias y prácticas matrimoniales del rey generaban tres clases de descendientes reales, clasificadas de modo jerárquico:

> Sin la mujer legítima, tuvieron aquellos reyes muchas concubinas. Unas eran de sus parientas dentro y fuera del cuarto grado, otras eran de las alienígenas. Los hijos de las parientas eran tenidos por legítimos, porque no tenían mezcla de sangre ajena (la cual limpieza se tuvo entre los Incas en suma veneración, no solamente entre los reyes mas también entre todos los de la sangre real). Los hijos de las mancebas extranjeras eran tenidos por bastardos y, aunque los respetaban como a hijos del rey, no era con el acatamiento y adoración interior y exterior que a los legítimos en sangre. Porque a estos los adoraban como a dioses y aquellos como a hombres.

> De manera que el rey Inca tenía tres suertes de hijos: los de su mujer, que eran legítimos para la herencia del reino; los de las parientas, que eran legítimos en sangre y los bastardos, hijos de las extranjeras (Garcilaso de la Vega, libro cuarto, cap. IX, 1991[1609], pp. 218-219).

La obsesión de la realeza inca por la pureza de las líneas de sangre, los grados de relación con el monarca reinante, las definiciones culturales precisas de legitimidad en las líneas paternas y maternas, así como una continuidad de estatus diferencial definido por la genealogía del linaje de cada uno, resultará familiar a cualquier persona, incluso con un interés pasajero por las actitudes y prácticas de las sociedades cortesanas de todo el mundo. Estas son ideas culturales comúnmente compartidas de lo que constituye la nobleza. Al definir y, a ese respecto, constituir gradaciones finamente matizadas en las líneas de sangre nobles, esos conceptos culturales tenían efectos pragmáticos drásticos: determinaban el acceso a cargos políticos, redes sociales, prestigio y, en última instancia, riqueza. También engendraban amargas rivalidades internas y una intensa competencia por las parejas matrimoniales más ventajosas que podían ennoblecer un linaje. Como los cortesanos en todas partes, las casas nobles incas entendían y practicaban de forma asidua las políticas de sangre (cfr. D'Altroy, 2002, cap. 5).

Para complementar y complicar este sistema genealógico en el que los grados de relación con el rey diferencian a la nobleza, el sistema inca también clasificaba a las *panacas* aristocráticas por un principio generacional centrado en el monarca reinante; es decir, los miembros de la *panaca* fundada por el rey en cualquier generación tenían el rango social más alto en el imperio. Sin embargo, con la muerte de su patrocinador fundador y la ascensión de un nuevo rey, su estatus decrecía en relación con el de la *panaca* del nuevo rey. El rey recién coronado y sus descendientes directos se convertían en el centro del poder social y del prestigio en el imperio. Con cada nueva generación de la dinastía inca, las *panacas*, que una vez estaban en el pináculo del poder, bajaban de estatus, de modo que los descendientes de los primeros monarcas incas tenían el estatus más bajo entre las clases nobles del Cuzco, mientras que los descendientes de los reyes más recientes disfrutaban del estatus más alto. El pasado y las hazañas realizadas por un antepasado real no transmitían ningún beneficio especial. Más bien, el rango giraba en torno al monarca reinante y los grados de estatus social entre la nobleza se recalibraban tras la instalación de cada nuevo rey. En cierto sentido, cuando un nuevo rey accedía al trono, a menudo en medio de un clima político inestable de contienda y de violencia intestina, todo el tejido social de las cla-

ses nobles se destejía y luego se retejía y convertía rápidamente en un nuevo patrón, uno en el que algunos de los actores sociales aumentaban su prominencia, mientras que otros, una vez entre los más poderosos del reino, entraban en un declive gradual pero ineludible. Aunque todavía se consideraban de la nobleza, ya no estaban entre las principales familias del reino. Ya no eran «venerados como dioses» o recibían la deferencia suprema otorgada a los descendientes directos y lineales del monarca reinante. Uno puede imaginar fácilmente que con el tiempo este modelo estructural de estatus en declive, prestigio disminuido y fortunas decrecientes generaba una ansiedad social infinita, amargas disputas e intrigas palaciegas entre familias nobles mientras luchaban poderosamente por colocar a sus favoritos en el trono y así retener o mejorar su prestigio y poder social.

El tercer principio de diferenciación social entre la aristocracia, de carácter conceptual y espacial, reflejaba el principio generacional del estatus en declive y lo materializaba en un espacio físico tangible y públicamente percibido. Los distritos de riego o *chapas*, poseídos por las diez *panacas* como propiedades patrimoniales en el Cuzco y sus alrededores, se dividían geográficamente en dos segmentos: *hanansaya* (sector alto) y *urinsaya* (sector bajo). La división del mundo social y espacial en fracciones o mitades complementarias y jerarquizadas era generalizada en el mundo andino y (como el *ayllu*) esta forma de organización dual todavía existe en muchas comunidades de los Andes. En el Cuzco, la organización por mitades se extendía a prácticamente todos los aspectos de la vida pública y definía la segmentación del territorio, la estructura social, las divisiones políticas y las prácticas religiosas (exploraremos las implicaciones adicionales de este sistema dual de organización en los capítulos 4, 5 y 6). Esta forma de segmentación social y espacial denotaba el estatus entre los grupos y los individuos que habitaban en cada sector, de modo que los ciudadanos del sector *hanan* (alto) tenían un estatus relativo mayor que los del sector *urin* (bajo). Cada división en mitades en el Cuzco incorporaba cinco *ayllus* reales (*panacas*) y cinco *ayllus* no-reales, de modo que diez grupos sociales pertenecían a Hanan Cuzco y diez pertenecían a Urin Cuzco (ver tabla 3.1). Cada *ayllu* no-real en Hanan y Urin Cuzco se afiliaba políticamente y proporcionaba servicios de mano de obra para una de las *panacas*, por lo que el emparejamiento jerárquico de los grupos sociales era un fenómeno recursivo y transversal en el que cualquier *panaca* dada tenía mayor estatus que cualquier *ayllu* y los habitantes del sector *hanan* eran superiores a los del sector *urin*.

La organización espacial de la ciudad en sectores altos y bajos se basaba en fundamentos sociológicos, topográficos e hidrológicos (ver figura 3.9). Los manantiales, arroyos y laderas montañosas de Hanan Cuzco incluían los distritos de riego de las *panacas* afiliadas a los últimos cinco reyes en los recuentos dinásticos estándares y, por tanto, por el principio generacional de diferenciación social, obtenían una clasificación más alta que todas las demás *panacas* y *ayllus*. Hanan Cuzco se encontraba en el sector río arriba del valle, fuente de las aguas que regaban las tierras bajas. Además de su afiliación por parentesco con las dinastías más recientes, el control simbólico y físico de la mitad Hanan Cuzco sobre las fuentes de agua que irrigaban las tierras más hacia abajo de la pendiente también concedía un alto estatus al sector. En contraste, Urin Cuzco se ubicaba en el sector río abajo del valle, el cual recibía agua de riego que fluía a través de Hanan Cuzco, sobre todo de los arroyos Saphi y Tullumayo, que finalmente convergen para formar el río Huatanay. Urin Cuzco incluía la tierra, los canales y los reservorios de las *panacas* afiliadas a los antiguos reyes incas en la narrativa dinástica convencional. Estas *panacas* disfrutaban de un estatus menor que las *panacas* de Hanan Cuzco, aunque, como nobleza, superaban a todos los *ayllus* no-reales, incluidos los afiliados al sector *hanan*.

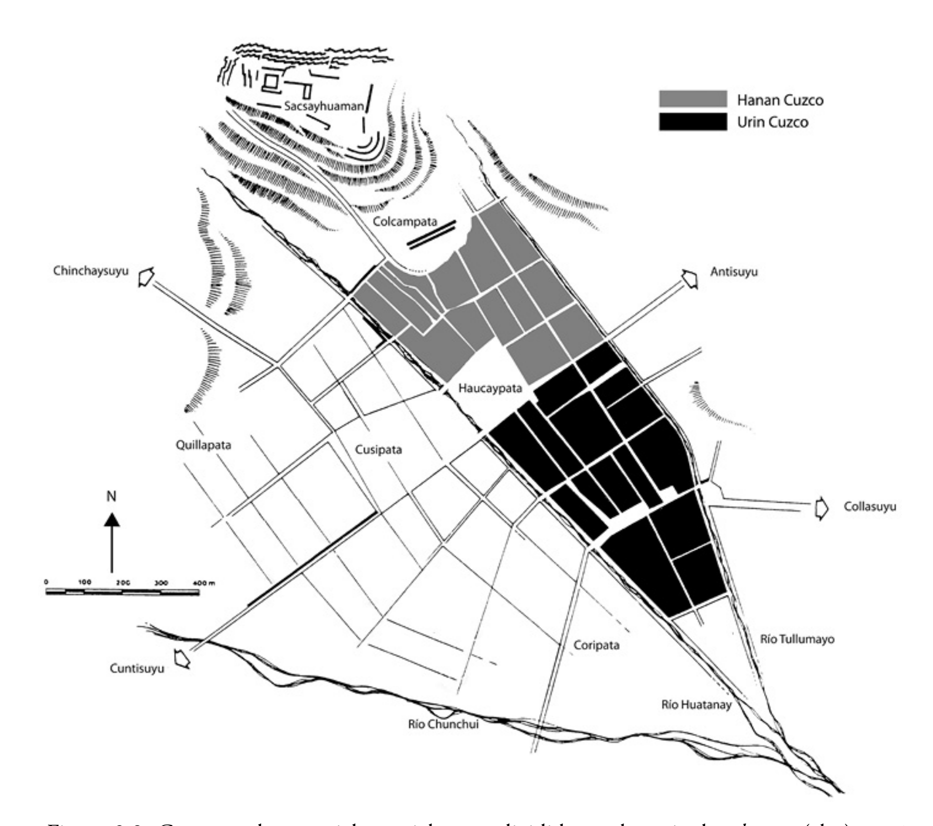


Figura 3.9. Cuzco estaba espacial y socialmente dividido en dos mitades: *hanan* (alto) y *urin* (bajo). Adaptado de Gasparini y Margolies, 1980.

Esta organización dual del espacio social estaba, además, dividida en cuatro *suyus* o segmentos territoriales que juntos formaban simbólica y organizativamente el Tahuantinsuyu. Las cuatro macrorregiones demarcadas social y ritualmente irradiaban desde las principales plazas duales en el corazón del Cuzco a lo largo de los cuatro caminos principales que articulaban al Cuzco con las provincias del reino (ver figura 3.10). A estas cuatro partes se les llamaba Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu. Chinchaysuyu (geográficamente situado hacia el noroeste) y Antisuyu (noreste) se ubicaban en Hanan Cuzco; mientras que Collasuyu (sureste) y Cuntisuyu (suroeste), en Urin Cuzco. Como observa Sherbondy, esta división adicional en cuatro partes de la división en mitades también tenía una lógica sociológica, topográfica e hidrológica: «Las más importantes partes de cada mitad son Chinchaysuyu y Collasuyu. Chinchaysuyu es la parte que incluye las cabeceras del río Huatanay, la cuenca de los ríos Saphi y Tullumayu, y Collasuyu es la que in-

cluye la parte baja del río. Chinchaysuyu incluye las laderas sobre la ciudad y Collasuyu el fondo del valle (1982, p. 26)».



Figura 3.10. Las cuatro partes, o macroregiones, del Tahuantinsuyu: Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu.

Podemos identificar claramente una lógica recursiva en la jerarquización que funcionaba en la organización social y espacial del Cuzco y sus alrededores: *hanan* (alto) superaba a *urin* (bajo) y, dentro del sector *hanan*, el Chinchaysuyu tenía mejor estatus que el Antisuyu; mientras que, dentro del sector *urin*, el Collasuyu era de rango superior al Cuntisuyu. Aunque Betanzos de nuevo atribuyó la partición del Cuzco en mitades jerarquizadas y sectores cuatripartitos a la inspiración del rey Pachacuti —como parte de la reforma completa de la sociedad inca realizada por este a mediados del siglo XV—, estos sistemas son estructuras organizativas profundamente arraigadas y ampliamente distribuidas en la sociedad andina. Pachacuti puede haber reasignado tierras, recursos y rangos sociales a varios individuos y grupos de parentesco, pero lo hizo dentro del marco institucional preexistente más amplio del sistema del *ayllu* y las mitades. La suya fue la invención del contenido histórico, pero no de la forma estructural.

Los tres principios de diferenciación social entre la nobleza inca (genealógico, generacional y socioespacial) generaron juntos una compleja red espacial y temporal de estatus, privilegios, poder político y acceso a recursos económicos de vital importancia que nunca era estática. Aunque los análisis estructuralistas clásicos —como los de Zuidema (1964 y 1990)— se criticaron de forma muy dura por representar a la sociedad inca como una formación social inmutable encapsulada en una especie de ámbar sociológico que ignora el impacto de la contingencia histórica, la política local y la acción individual, se trata de una exageración. Podemos percibir tanto la continuidad estructural de larga duración como el rápido cambio social en la sociedad inca. Los *ayllus*, una organización corporativa dual que refleja la lógica de los sistemas de mitades, así como las jerarquías sociales recursivas aparecen y reaparecen en la historia andina, pero nunca son estructuras estáticas que bloquean a las personas en roles y prácticas sociales inmutables. Podemos pensar en la dialéctica entre estructura e historia en la sociedad inca como un juego de poder social en el que la restricción institucional y la elección individual interactúan de manera continua y, en cierto sentido, se presionan de forma constante entre sí. En ocasiones, esta interacción puede catalizar un cambio cultural significativo, como la presunta reorganización radical de la política y la vida social incaicas por Pachacuti. Sin embargo, las estructuras institucionales y las prácticas sociales también pueden replicarse en formas similares a lo largo de muchas generaciones, ya que se con-

sidera que son flexibles, eficaces y se adaptan bien a paisajes sociales y físicos particulares.

Nobles no-incas e incas de privilegio

¿Cómo encajaba la gente no-inca en el orden social del imperio incaico? ¿Qué roles y estatus sociales tenían en el juego del poder social? Hemos visto que la nobleza inca en sí misma estaba socialmente diferenciada en tres clases generales de rango descendente: el rey inca y su familia, los miembros de las *panacas* que compartían las líneas de sangre reales en virtud de la descendencia directa de los reyes y los miembros de los *ayllus* no-reales que eran parientes lejanos o colaterales de la realeza. Cada una de estas clases nobles tenía distintos derechos, privilegios, recursos y grados de estatus social. En el proceso de expandir su poder político fuera de la región del Cuzco, los incas crearon una cuarta clase de élite, que conforman ciertos grupos étnicos no-incas a los que se hacía referencia como «incas de privilegio». Los orígenes históricos de esta clase de nobles creados políticamente no están del todo claros, aunque la designación de «inca de privilegio» indica que este estatus se confería a gente étnicamente no-inca en algún momento después de la aparición de los incas como el poder político supremo en la cuenca del Cuzco y sus alrededores. En un inicio, los incas de privilegio eran los grupos étnicos originales, no-incas, que habitaban la región del Cuzco, cuya autonomía política y control de los recursos naturales habían sido usurpados y apropiados por la emergente élite inca. Los grupos étnicos locales que no resistieron el creciente poder político de los incas, ya sea por debilidad militar o por una decisión calculada de unir su destino a estos, y que optaron por rendir tributo a la nobleza inca, se les otorgó el título de Incas de Privilegio. Como resultado de ese estatus, disfrutaban de algunas de las prerrogativas económicas y sociales de su afiliación con la nobleza inca: podían intercambiar regalos, entablar alianzas matrimoniales, compartir algunas de las festividades religiosas y fiestas ceremoniales (aunque no todas) del Cuzco y participar en la distribución de bienes que fluían hacia el Cuzco como resultado del éxito inca en las guerras de conquista y asimilación de los territorios circundantes. Los grupos locales no-incas y los *curacas*, que se distinguían en el servicio a los señores incas al rendir tributo y participar en campañas militares, obtenían un estatus destacado; aunque los incas, en su mayoría por conveniencia política, los ennoblecían, los incas de privilegio no poseían un derecho permanente de nacimiento al estatus noble. Estos grupos e individuos podían fácilmente perder ese estatus si el monarca reinante decidía que no

eran dignos de confianza política o que no cumplían de manera adecuada con sus obligaciones tributarias. Así que este era un estatus contingente: uno que podía ser ganado o perdido en cualquier momento y dependía de la lealtad al rey inca y a su poderosa camarilla de parientes cercanos.

Al mismo tiempo, era del interés geopolítico del rey inca mantener estrechos vínculos personales con los grupos étnicos que vivían alrededor del Cuzco para reducir la amenaza siempre presente de sedición y el potencial de competencia por el máximo poder. Por esta razón, la concesión de títulos nobiliarios mediante la categoría «inca de privilegio» era una astuta movida política que vinculaba a las poblaciones locales sometidas a sus señores incas con lazos sólidos y recíprocos de relaciones económicas, prácticas religiosas compartidas y sentimiento interpersonal. A pesar de que estaban claramente marcados como socios subalternos menores (los arquetípicos *huaccha concha*), los incas de privilegio llegaron a creer y a participar en un sentido de destino compartido con la élite inca. Aquí vemos los sutiles efectos psicológicos del proyecto de Estado inca para promover una forma viral de hegemonía que generaba estructuras de incentivos políticos, sociales y económicos (todos los dones del poder), que creaban sujetos dispuestos a ceder su propia autonomía para ganar una posición privilegiada en el sistema generador de riqueza del imperialismo inca. La forma inicial y frágil de hegemonía laminar de los incas establecida en la región del Cuzco a través de la conquista militar se transformó rápido en un sistema más generalizado y profundamente arraigado de creencias y prácticas compartidas, una hegemonía viral, que ataba a los súbditos a los señores del Cuzco de manera más completa y permanente de lo que cualquier otra forma de coerción podría hacerlo jamás.

La última clase de nobles en el orden social inca eran los señores étnicos no-incas que, antes de su conquista por los incas, gobernaban de manera autónoma en sus propios señoríos. Dependiendo de las circunstancias políticas y estratégicas locales, los reyes incas a menudo confirmaban a los señores locales en sus posiciones siempre y cuando estos reconocieran la autoridad de aquellos y cumplieran con las demandas tributarias. Los señores de los Estados conquistados más importantes se veían obligados a viajar periódicamente al Cuzco para rendir homenaje público al monarca reinante y a su *coya*, así como a las principales *huacas* de los cultos estatales. Además, poderosos señores locales enviaban a sus hijos y presuntos herederos al Cuzco para su educación en el idioma

quechua y en la cultura inca, la etiqueta social, la filosofía, las prácticas administrativas y las creencias religiosas. A través de este proceso multigeneracional de adoctrinamiento, los incas intentaban convertir a la nobleza provincial en agentes leales de su régimen. Para la generación emergente de élites locales, durante el período de la postconquista, sus experiencias en el Cuzco transformaban su conciencia histórica en la medida en que su propio sentido de subjetividad estaba íntima e ineluctablemente vinculado a su relación con el Cuzco y a sus contrapartes nobles incas.

Sin embargo, esta clase de nobleza provincial también estaba en mayor riesgo de perder estatus bajo el yugo imperial inca. Podían ser relevados de su autoridad por voluntad del rey inca y reemplazados por un noble inca o incluso un señor *yana*. Su estatus noble dependía exclusivamente de sus lealtades políticas al rey. Esto era un trago amargo para estos señores una vez autónomos. Muchos resistieron de forma violenta a la usurpación de su autoridad por parte de los incas. Algunos señores nativos de las más poderosas organizaciones políticas, como los de los reinos aymaras de la cuenca del lago Titicaca, resistieron varias veces el dominio inca de sus territorios y, como resultado de las derrotas militares, se les capturó en el campo de batalla, se les humilló públicamente en las plazas del Cuzco y luego se les ejecutó. Cuando era necesario para promover sus ambiciones políticas, los incas no se mostraban reacios a cometer actos espantosos de etnocidio, asesinando a la población de aldeas enteras, destruyendo sus *huacas*, torturando y ejecutando a sus líderes y apropiándose de sus mujeres. Debido a estos actos tácticos de extrema brutalidad, muchos otros señores de las provincias que se convirtieron en parte del imperio practicaron una especie de *realpolitik* una vez que se hizo evidente que en efecto no podían resistir la potencia militar inca. Se convirtieron en colaboradores del proyecto inca de «creación de mundos» (*world-building*). Por ejemplo, los señores de Chincha, que vivían en la costa central del Perú y controlaban extensas y lucrativas rutas comerciales marítimas y del interior a lo largo de los Andes occidentales, se convirtieron en los aliados políticos no-incas más cercanos a los monarcas. Como resultado de su fidelidad y lealtad política a los señores del Cuzco, se les concedieron privilegios extraordinarios, incluido el derecho a ser transportados en litera junto al monarca reinante cuando este viajaba a través de su reino. Entonces, al igual que con todas las categorías sociales incaicas, hubo matices sustanciales, con múltiples grados de estatus, privilegios y poder social dentro de las categorías y entre ellas.

Mitmas, *yanas*, *camayocs* y *acllas*

No todos los súbditos del imperio inca eran miembros de *ayllus* o grupos étnicos autónomos y autosuficientes. Los incas también propiciaban la identificación con su orden social a través de cuatro formas potencialmente superpuestas de servicios laborales especializados: las instituciones de los *mitmas*, *yanas*, *camayocs* y *acllas*. Estas eran, en esencia, designaciones para relaciones de un estatus especial entre individuos y señores incas. La primera institución, llamada de los *mitmas* o *mitimaes*, poseía una fascinación especial para los españoles, tal vez porque los conquistadores reconocían ciertos elementos que les recordaban sus propias tradiciones en el arte de gobernar. El cronista y soldado español contemporáneo Cieza de León dejó una descripción detallada de los *mitmas* que retrata la esencia de la institución:

> […] que luego que conquistauan vna prouincia destas grandes mandauan salir o passar de allí diez o doze mil hombres con sus mugeres, o seys mill, o la cantidad que querían. Los quales se passauan a otro pueblo o prouincia, que fuesse de temple y manera del de donde salían: porque si eran de tierra fría, eran lleuados a tierra fría: y si de caliente, a caliente. Y estos tales eran llamados Mitimaes: que quiere significar Indios venidos de vna tierra a otra. A los quales se les dauan heredades en los campos, y tierras para sus labores: y sitio para hazer sus casas. Y a estos Mitimaes mandauan los Ingas, que estuuiessen siempre obedientes a lo que sus gouernadores y capitanes les mandassen: de tal manera que si los naturales se rebelassen, siendo ellos de parte del gouernador, eran luego castigados y reduzidos al seruicio de los Ingas. Y por consiguiente, si los Mitimaes buscauan algún alboroto, eran apremiados por los naturales: y con esta industria tenían estos señores su imperio seguro que no se les rebelasse: y las prouincias bien proueydas de mantenimiento: porque la mayor parte de la gente de ellas estauan como digo los de vnas tierras en otras (Cieza de León, 1984[1553], cap. XLI, pp. 134-135).

En un pasaje notable por su percepción analítica, Cieza de León distinguió tres clases de *mitmas*: militares, políticos y económicos. Los primeros cumplían una importante función como guardias fronterizos, poblando y comandando guarniciones del ejército en los márgenes del Estado inca en expansión. Estos eran en esencia grupos de soldados-ciudadanos que mantenían un perfil militar en representación de los incas, además de recuperar y cultivar tierras, arrear llamas y alpacas en las zonas limítrofes del imperio. En muchos aspectos, estos *mitmas* cumplían roles similares a los de las guarniciones del ejército y a los colonos civiles establecidos en las áreas fronterizas del imperio romano. Con frecuencia, los campamentos militares rudimentarios en la frontera romana se transformaban, a lo largo del tiempo, en ciudades coloniales a través de las acciones de los legionarios que permanecían durante muchos años estableciendo granjas, caminos, mercados y herrerías, además de participar en muchas otras ocupaciones urbanas.

La segunda clase de colonos trasplantados, los *mitmas* políticos, también cumplían funciones de seguridad. Eran más numerosos que los *mitmas* militares y se encontraban en todas las provincias del imperio. A estos se les removió por la fuerza de sus tierras de origen y se les reasentó en otras provincias, donde se les exigía que conservaran su distintivo traje étnico, tocado, costumbres y formas de organización social. El objetivo estratégico que subyacía a la implantación inca de los *mitmas* políticos era reducir las posibilidades de rebelión en las provincias conquistadas al quebrantar los patrones tradicionales de identidad étnica compartida entre grandes poblaciones contiguas. Al entremezclar a los habitantes locales con núcleos de extranjeros en colonias autosuficientes, los incas inhibían de manera sustancial el potencial de coaliciones políticas subversivas. «Con esto», observaba Cieza de León, «todo estava seguro y los mitimaes temían a los naturales y los naturales a los mitimaes y todos entendían en obedeçer y servir llanamente» (1985[ca. 1553], cap. XXII, p. 64).

Cieza de León caracterizó el tercer uso de los colonos *mitmas* como «más extraño» que los otros. Describió a estos *mitmas* económicos en los siguientes términos:

> [Q]ue, si por caso andando conquistando la tierra los Yngas topavan obra [*sic*] alguna tierra de sierras o valles o canpaña o ladera aparejada para labrança y criança y que fuese de buen tenple y fértil […] luego con mucha presteza mandavan que de las provinçias comarcanas que tuviesen el mismo tenple que aquellas para la sanidad de los pobladores viniesen tantos que vastasen a poblarlas, a los quales luego repartían los canpos, proveyéndolos de ganados y de mantenimientos todo lo que avían menester hasta tener fruto de sus cosehechas [*sic*] […] y a estos nuevos pobladores por algunos años no les pedían tributo ni ellos lo davan, antes eran proveydos de mugeres y coca y mantenimientos para que con mejor boluntad entendiesen en sus poblaçiones (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. XXII, p. 66).

Para Cieza de León y otros militares españoles, el uso de guarniciones fronterizas y puestos de avanzada coloniales era totalmente familiar; pero el principio inca del *mitma* económico era ajeno a estos representantes de una tradición europea medieval, esencialmente feudal. Primero, la institución incorporaba el desconocido ideal andino de la reciprocidad. Al trasplantar poblaciones para aprovechar tierras productivas en una nueva provincia, el Estado se veía obligado, en un inicio, a proporcionar a los colonos tierras, provisiones básicas y obsequios de productos de valor, como textiles y mujeres. Segundo, estos colonos *mitmas* estaban exentos de impuestos hasta que pudieran cultivar suficiente tierra para sostenerse y producir un excedente para el Estado. Por último y quizás lo más importante, pocos cronistas o administradores españoles comprendieron la importancia de los *mitmas* económicos como expresiones

estatales de la economía del archipiélago andino. La intención principal del *mitma* económico era mejorar la capacidad productiva del Estado inca mediante el aprovechamiento de tierras marginales y, en algunos casos, concentrar el trabajo de miles de colonos trasplantados en la producción de un solo cultivo de prestigio: el maíz.

Una de las funciones más notables y bien documentadas de los *mitmas* económicos se llevó a cabo durante el reinado de Huayna Capac (ca. 1493-1527). Este último emperador inca independiente expulsó a las poblaciones nativas del valle de Cochabamba, una de las tierras más ricas y fértiles de Bolivia, para instalar allí catorce mil nuevos colonos de una diversidad de grupos étnicos, puestos bajo el control directo de dos gobernadores incas. A estos colonos multiétnicos los llevaron a Cochabamba explícitamente para producir maíz para el Estado. Las vastas cantidades de maíz que fluyeron hacia los almacenes imperiales en Cochabamba se enviaron eventualmente al Cuzco para el consumo del ejército inca. Huayna Capac reorganizó por completo el sistema de tenencia de la tierra en Cochabamba para tener espacio para este gran esquema de repoblación y producción estatal intensiva de maíz. Dividió todo el valle en setenta y siete franjas largas o *suyus* y luego asignó a grupos étnicos distintos para trabajar en ellos o fracciones de estos, dependiendo del contexto topográfico de la franja designada y del tamaño de la población de cada grupo étnico colonizador. Solo siete de estas franjas de tierra, intercaladas entre los otros setenta *suyus*, se adjudicaron a los catorce mil colonos para su propia subsistencia. La porción restante —más del 90% de las tierras cultivables en el valle— se destinó a la producción intensiva de maíz para el Estado.

Como era el caso con otros esquemas de colonización multiétnica con *mitmas*, las asignaciones de trabajo y otros asuntos internos de cada grupo étnico los gestionaban los propios líderes políticos del grupo. Estas personas luego eran responsables ante los dos gobernadores incas que encabezaban la jerarquía política. A cambio de su servicio, se recompensaba a los diversos *curacas* étnicos con pequeñas parcelas de tierra dentro del valle, así como con algunos bienes de prestigio como mantas de algodón y, ocasionalmente, con mujeres como esposas secundarias. Por decreto gubernamental inca, cada grupo mantenía su propio traje étnico, tocado y forma de vida. Los *mitmas* económicos servían para múltiples propósitos al Estado inca. Sobre todo se convirtieron en un extraordinario motor de riqueza agraria, capaces de producir inmensas cantidades de maíz para el Estado; en algunas condiciones ambientales, como el

fértil y templado valle de Cochabamba, los colonos podían producir dos cosechas anuales. Más de dos mil almacenes incaicos de piedra, conservados en las laderas de las colinas de dicho valle, atestiguan la capacidad productiva de estas poblaciones trasplantadas. En segundo lugar, por supuesto, estos colonos realizaban una importante función de seguridad. Una serie de grupos étnicos trasplantados y fragmentados trabajando codo a codo en Cochabamba presentaban menos amenazas para el Estado inca que los potencialmente unificados habitantes indígenas del valle deportados por los incas.

Las tres categorías de *mitmas* incas, entonces, se entrecruzan mutuamente. Los *mitmas* políticos con frecuencia cumplían funciones económicas; los *mitmas* militares eran, casi por definición, también políticos; y, por su organización y composición multiétnica, los esquemas de colonización a gran escala de los *mitmas* económicos, como el del valle de Cochabamba, se convirtieron simultáneamente en medios de seguridad eficaces. Aunque los principales proyectos de colonización organizados por los incas se centraban en los planes de desarrollo agrícola, los colonos *mitmas* también se establecían para explotar recursos naturales concentrados específicos, tales como sal, oro, plata, madera, arcilla para alfarería, piedras semipreciosas para joyería, piedras duras para construcción y similares. El número de colonos reubicados en estos proyectos variaba enormemente, desde familias extendidas hasta pueblos enteros y grupos étnicos que alcanzaban miles, como en el caso de la reorganización del valle de Cochabamba por Huayna Capac.

No tenemos información precisa sobre el número total de personas que se retiraron de sus lugares de origen y se reasentaron en otros; pero todas las fuentes indican que era una porción sustancial de la población. Betanzos informó que, después de una campaña de tres años de conquista y aculturación en la sierra del Ecuador, el hijo y heredero del rey Pachacuti, Tupa Inca Yupanqui, y su hermano mayor Yamque Yupanqui, que era el comandante militar de la campaña, «mandó a los naturales del Quito y a los demás comarcanos y provinçias de en torno del y de los guancabilcas y cañares y yungas les diesen quinze mil yndios, los quales ansí saliesen a él por el camino por do yba y que fuesen mançebos casados con sus mugeres y cosas y semillas de sus tierras para [*sic*: por] que los querían poner por *mitimaes* en los balles y redondez del Cuzco» (Betanzos, 2015[1557], cap. XXVI, p. 244). De manera similar, el rey Huayna Capac, hijo y heredero de Tupa Inca Yupanqui, después de completar sus primeras campañas de conquista, reorganizó a gran escala

el templado valle de Yucay, que está cerca del Cuzco, como su propiedad privada y «allí hizo *Guaina Capac* que se edificasen muchos pueblos pequeños de a veinte y a treinta y çinquenta yndios, en los quales pueblos puso muchos yndios *mitimaes* de todas las naçiones y provinçias de la tierra; *mitimaes*, dize gente traspuesta de su natural, para que allí, do heran puestos residiesen para sienpre ellos y sus diçindientes» (Betanzos, 2015[1557], cap. XLIII, p. 305). Estos pasajes dan a entender que los programas de reasentamientos forzados a gran escala eran una estrategia geopolítica de rutina de los reyes incas y de sus comandantes militares después de la conquista. Además, la identidad social particular de los *mitmas* como «mançebos casados con sus mujeres» revela parte del propósito estratégico más profundo de estas transferencias de población a escala imperial. Así, los incas reclutaban a la fuerza a las familias más productivas de las provincias conquistadas en el mejor momento de su vida reproductiva. De un solo golpe, los reyes incas adquirían una enorme reserva de mano de obra para sus proyectos personales y estatales y, al apoderarse de los miembros más productivos de los grupos étnicos conquistados, socavaban al mismo tiempo la base demográfica de potenciales competidores políticos. Tales transferencias masivas de *ayllus* y aldeas enteras como *mitmas*, que de este modo se hacían directamente dependientes del Estado inca para su seguridad política y para el mejoramiento de su posición social y bienestar económico, daban como resultado una difusión gradual del idioma, los valores, las expectativas y las creencias culturales incaicas. Bajo el impacto de este programa de mezcla poblacional a escala imperial, las antiguas identidades étnicas, lealtades y creencias comenzaron a transformarse de manera lenta, en conformidad con el nuevo ideal inca, lo que reforzó la unificación del propio imperio. El principal efecto cultural de este masivo esquema de colonización forzada fue el extender de manera viral el poder hegemónico de las representaciones culturales incaicas de la realidad social.

Como la de los colonos *mitmas*, otra forma de estatus laboral impuesta por los incas, la de los *yanas*, sirvió para quebrar las identidades locales, los lazos de parentesco y la capacidad de acción política autónoma de las poblaciones sometidas. Se dieron todo tipo de explicaciones sobre quiénes eran los *yanas*: desde una verdadera clase de esclavos del Estado a cargo del trabajo manual más pesado, hasta servidores domésticos de la élite inca. Quizás la definición más satisfactoria del término *yana* sea la de «servidor personal» o, como Rostworowski los designó, «criados de servicio» (2014, p. 192). En muchos aspectos, los *yanas* se parecían mu-

cho a los vasallos en un Estado feudal. Estaban vinculados a los hogares de los señores incas particulares y les debían lealtad personal. A cambio del servicio personal a sus señores, los *yanas* estaban exentos de las obligaciones tributarias aplicadas a los ciudadanos comunes del reino. La naturaleza de estas obligaciones se explorará en detalle en el capítulo 5. Los *yanas* no residían en sus propias comunidades basadas en el *ayllu*, ni poseían ni cultivaban su propia tierra. Se mantenían a sí mismos y a sus familias a través de derechos de usufructo sobre fuentes de agua, parcelas de tierra y otros recursos básicos necesarios para su reproducción social otorgados por los señores a los que servían. En lugar de formar sus propios hogares autónomos, ellos y las personas a su cargo se volvían miembros subordinados de las familias patrimoniales extendidas de sus señores.

La amplia variedad de servicios que realizaban para sus señores incas implica que había varios tipos de *yanas* situados dentro de una compleja jerarquía de estatus que iba desde los servidores domésticos, que realizaban tareas en casa, hasta funcionarios de baja categoría encargados de ciertas tareas administrativas. Muchos *yanas* cultivaban las propiedades privadas del rey, la *coya* u otros nobles incas de alto rango, que tenían suficiente poder social para acumular sus propias tierras patrimoniales; otros reunían leña, cocinaban, elaboraban bebidas alcohólicas, cuidaban rebaños de llamas de propiedad privada, trabajaban como artesanos expertos en las casas de sus señores. Todas las haciendas agrícolas de las *panacas* del Cuzco y sus alrededores dependían de la mano de obra de los *yanas*, quienes araban la tierra y plantaban, cosechaban y almacenaban el producto en los depósitos de la propiedad.

A algunos *yanas* los asignaban para trabajar en las tierras de los templos de los cultos estatales fundados por el rey o como custodios de santuarios específicos. Los principales centros oraculares consultados por el rey y su corte —como Pachacamac, en la costa central peruana; Catequil, en Huamachuco, en la sierra norte; y Vilcashuamán, en las tierras altas centrales—, así como los complejos de templos más sagrados del Estado —como los de la península de Copacabana y las islas del Sol y la Luna, en el lago Titicaca—, eran permanentemente dotados de numerosos trabajadores *yanas* y sus familias. La proximidad y la intimidad con las cualidades numinosas de estos sitios sagrados transferían algo de prestigio a los *yanas* que trabajaban al servicio de los cultos estatales.

Al igual que algunos funcionarios del Egipto faraónico, que en un principio tenían un estatus bajo, los *yanas* podían ascender en la jerar-

quía social del imperio para ocupar cargos privilegiados y de responsabilidad en la gobernanza del Estado. Se convertían, en efecto, en señores *yanas* al servir como funcionarios, como parte del personal de los gobernadores provinciales incas y supervisando con frecuencia la labor de los colonos forzados trasplantados en plantaciones estatales y en pastizales, zonas de caza o pesca y minas. A cambio del servicio fiel y la lealtad personal, a estos señores *yanas* los recompensaban con regalos de tierras, mujeres, comida y ropa, así como emblemas de su estatus especial ante los ojos del Estado inca, como una manta de algodón particularmente fino o tal vez una copa de cobre, un brazalete, un anillo u otro adorno. Dado que los *yanas* —en particular aquellos que servían en las casas reales de los incas— debían su estatus relativamente alto a las relaciones personales directas con la élite inca, su vínculo de lealtad tradicional a los grupos étnicos o pueblos de origen se debilitaba a favor de su servicio al gobierno inca.

Los reyes incas captaron de inmediato la ventaja estratégica de acumular una fuerza laboral que debía su bienestar y la posibilidad de movilidad social a su relación personal con la nobleza inca y no a sus propias comunidades autónomas. La resistencia a la hegemonía inca se concentraba en torno a las tierras, las *huacas* y las solidaridades políticas locales entre los numerosos grupos étnicos que los incas subyugaban. Al iniciar y expandir la institución *yana* entre las poblaciones sometidas, los reyes incas quebraban de manera gradual los vínculos sociológicos, económicos y espirituales profundamente arraigados de las poblaciones andinas con sus grupos étnicos y sus tierras natales. En efecto, reemplazar a un señor nativo de un grupo étnico recalcitrante con un fiel señor *yana* vinculado a la casa real era otra poderosa manifestación que declaraba: «Sométete a los incas o arriesga a perder tu título, tus prerrogativas y quizás incluso tu cabeza». Los mismos *yanas* intercambiaban su autonomía y autosuficiencia por seguridad política y económica; además, por la posibilidad, por pequeña que fuera, de poder ascender en la jerarquía social del imperio para convertirse en señores, aunque sea subalternos, en sus propios dominios circunscritos. Si alguna vez alcanzaban el estatus de señor de rango menor en el sistema de jerarquía social incaico, los *yanas* podían incluso aspirar a pasar su título recién ganado a sus herederos, quienes luego constituirían una nueva línea de señores hereditarios. Este era un poderoso incentivo para que los *yanas* cortaran lazos con sus comunidades natales y unieran su destino al de los poderosos reyes incas y al nuevo mundo imperial que estaban creando. Desde la perspectiva

de los reyes incas, como Rostworowski sagazmente observa, la institución *yana* tenía su propia atracción política: «La ventaja de nombrar un curaca *yana* consistía en que por su misma condición se hallaba desligado de sus orígenes y no conservaba los lazos de parentesco y de reciprocidad con su pueblo de procedencia. Con ellos, el Inca no necesitaba recurrir al engranaje de la reciprocidad y podía ordenar directamente se cumpliese tal o cual indicación suya […]» (2014, p. 192).

Debido a esta dinámica mutuamente beneficiosa que constituía un tipo de simbiosis política, los *yanas* se convirtieron en piezas clave en la administración diaria del imperio y en actores fundamentales en la estrategia inca de dominación y gobernanza en sus territorios conquistados. La creación política inca de una nueva clase de *yanas* y de señores *yanas* ilustra uno de los procesos sociales que generaron lo que llamamos «hegemonía viral estratégica». En este proceso, la élite estatal crea condiciones políticas y culturales que transforman tan profundamente la conciencia histórica de los súbditos que las poblaciones subyugadas llegan a compartir de manera amplia la ideología de las relaciones sociales jerárquicas y de gobernanza de la clase dominante. En tal circunstancia, los incas tenían poca necesidad de reprimir o mantener una estrecha vigilancia de sus «criados de servicio» porque los *yanas* (o al menos una parte sustancial de ellos) creían que se beneficiaban de su posición social en la jerarquía, incluso si esa posición estaba subordinada a los señores incas. Por supuesto, también debemos reconocer que, en algunos casos, uno de los incentivos para pasar al estatus de *yana* presentado por los incas puede haber sido menos benigno: la amenaza de liquidar linajes enteros que se resistían a la invitación de aceptar a los incas como sus señores.

El especial estatus cívico de los *camayocs* era similar al de los *yanas*. Trabajaban a tiempo completo en beneficio de los señores incas particulares en las casas nobiliarias del Cuzco y provincias; estaban exentos del tributo en trabajo universal; y, como los *yanas*, su estatus se heredaba, se transmitía de generación en generación. Documentos de principios del siglo XVI conservados hasta hoy nos muestran una lista extensa de ocupaciones especializadas de personas identificadas como *camayocs*: eran mineros de metales preciosos, alarifes, carpinteros, tejedores de tejidos finos, fabricantes de sandalias, alfareros, productores de tintes, trabajadores del cuero, madera, hueso y concha, orfebres, cazadores, pastores, recolectores de miel, herboristas, porteadores, cargadores de literas, guardaespaldas y contadores, entre otras actividades productivas. Los hi-

jos e hijas de los *camayocs* eran aprendices de sus padres y de otros parientes cercanos; además, comenzaban a trabajar en el oficio específico tan pronto como tenían la capacidad física para contribuir. De esta manera, los hogares de los *camayocs* y los *ayllus* se convertían en centros de coordinación para la elaboración de artesanía muy particular y especialidades ocupacionales, desarrollando sus propios estilos y sus reconocidos talleres. A menudo, aldeas enteras que contenían cien o doscientas personas se especializaban en una ocupación artesanal en particular, como tejer, trabajar la madera o moldear arcilla. Estos pueblos de *camayocs* sostenían sus necesidades diarias de subsistencia cultivando las tierras que les otorgaba el Estado inca para este propósito o intercambiando sus productos artesanales por alimentos. Ciertos grupos de *camayocs* —como los mineros de la sal y los plateros— explotaban o dependían de recursos naturales concentrados necesarios para sus productos. Con frecuencia, a estos grupos el Estado inca los trasladaba de sus pueblos de origen a lugares donde había nuevas fuentes de materias primas esenciales. Al igual que los más numerosos colonos trasplantados que se dedicaban a actividades agrícolas y pastorales descritos antes, estos *camayocs* de oficio especializado se convirtieron en parte estratégica de la economía administrada por el Estado al proporcionar un flujo constante de artículos requeridos por la élite inca. Muchos de los productos de los *camayocs* eran esenciales para las demostraciones públicas y masivas de generosidad de los reyes incas y para los regalos privados que daban para asegurar la lealtad de los *curacas* locales, que eran la clave para el patrocinio y control político incaico de las provincias recién conquistadas. Algunos de los mejores *camayocs* artesanos lograban una amplia reputación, honor y prestigio entre las familias reales del Cuzco y eran recompensados materialmente por su virtuosismo en la creación de exquisitos objetos de exhibición (ver figuras 3.11, 3.12 y 3.13). Sin embargo, a diferencia de los *yanas* de estatus más alto, quienes podían ocupar puestos de confianza y poder moderado como administradores de rango menor y disfrutar de una movilidad social ascendente en el Estado inca, los *camayocs* tenían ocupaciones específicas y fijas que desempeñaban para la élite incaica durante toda su vida. En el Estado inca, el movimiento vertical en la jerarquía de poder estaba estrictamente controlado.



Figura 3.11. Plato de cerámica con figuras pintadas de peces y ají. Objetos refinados como este eran hechos a mano por artesanos *camayocs* especializados. Plato inca, probablemente de las cercanías del Cuzco, Perú, que representa suches y ajíes, 1450/1532 d. C., 7.6 x 23.7 cm, Kate S. Buckingham Endowment, 1955.2223, The Art Institute of Chicago.



Figura 3.12. Cerámica tipo aríbalo, usada para almacenamiento o transporte de líquidos. Cerámica inca, de la costa o sierra sur del Perú. Cerámica ceremonial (aríbalos), 1450/1532 d. C., 20.6 x 17.8 cm, Kate S. Buckingham Endowment, 1955.2219, The Art Institute of Chicago.



Figura 3.13. *Quero* antropomorfo. Vaso para servir chicha en rituales políticos y religiosos (The Field Museum of Natural History, #A78539).

Quizás una excepción parcial al estado permanente y no-noble del *camayoc* fue el del *quipucamayoc* y del *llactacamayoc,* quienes desempeñaban funciones particularmente estratégicas para la administración del Estado inca. Los *quipucamayocs* se especializaban en mantener registros históricos y numéricos en el *quipu*, un instrumento mnemotécnico andino único, un artefacto complejo de cordones multicolores anudados (Ascher & Ascher, 1981; Salomon, 2004; Urton, 2003) (ver figura 3.14). Cieza de León mostró su escepticismo de que tal instrumento, en ausencia de escritura alfabética, pudiera registrar narraciones y relaciones económicas detalladas; pero luego describe este sistema de contabilidad con cierto detalle basado en una demostración que le dio un *curaca* llamado Huacarapora, de la región de Xauxa, en la sierra central andina. Cieza de León dijo que los incas:

> […] tuvieron otra orden para saber y entender cómo se *avía* de hazer en la contribuçión, en las provinçias, de los mantenimientos, ora pasase el rey con exérçito, ora fuese visitando el reyno, o que sin hazer nada desto se entendiese lo que entrava en los depósitos y pagavan

los súditos, de tal manera que no fuesen agraviados, tan buena y sutil que eçede en artifiçio a los carateres que usaron los mexicanos para sus quentas y contrataçión. Y esto fue los «quipos», que son ramales grandes de cuerdas anudadas, y los que desto eran contadores y entendían el guarismo destos nudos davan por ello razón de los gastos que se avían hecho o de otras cosas que oviesen pasado de muchos años atrás; y en estos nudos contavan de uno hasta diez y de diez hasta çiento y de çiento hasta mill; y [en] uno destos ramales está la quenta de lo uno y en otro lo de lo otro, de tal manera está esto que para nosotros es una quenta donosa y çiega y para ellos singular. En cada cabeça de provinçia avía contadores a quien llaman «quiposcamayos» e por estos nudos tenían la quenta y razón de lo que avían de tributar los que estavan en aquel distrito desde la plata, oro, ropa y ganado hasta la leña, y las otras cosas más menudas; y por los mismos quipos se dava a cavo de un año, o *de* diez o *de* veynte, razón a quien tenía comiçión para tomar la quenta, *tan bien* que un par de alpargates no se podía esconder (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. XII, pp. 31-32).

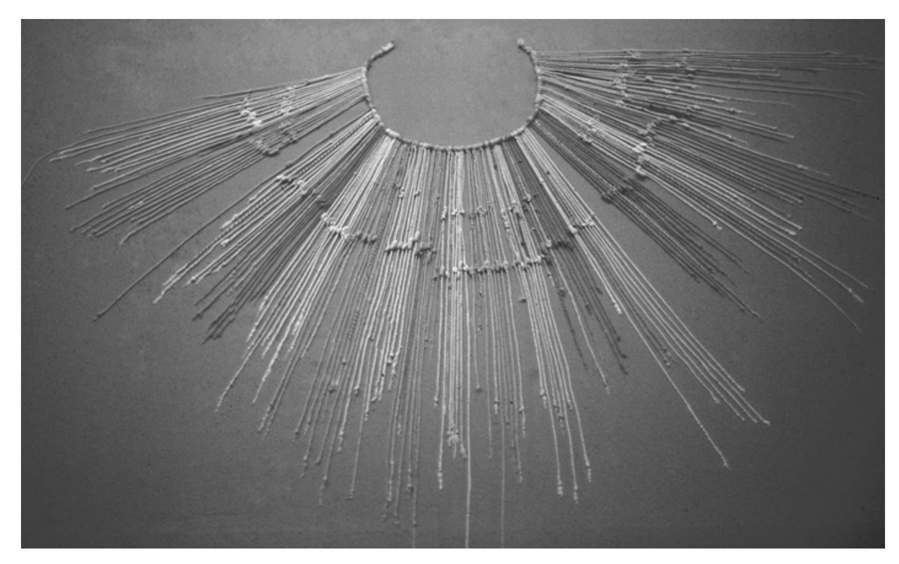


Figura 3.14. *Quipu*, instrumento de cuerdas multicolores con nudos para registrar información numérica y narrativa. Foto cortesía del autor.

El conocimiento complejo y esotérico que se requería para ser un *quipucamayoc* exigía un considerable período de entrenamiento para dominar la creación y la lectura del *quipu*. Destreza física, razonamiento abstracto, excepcional habilidad matemática y memoria eidética deben de haber sido necesarios para lograr una competencia completa como *quipucamayoc*.

Al igual que los *quipucamayocs*, los *llactacamayocs* realizaban servicios de contabilidad para el Estado inca, pero operaban en un contexto más amplio y explícitamente político y administrativo que el de los *quipucamayocs*, que estaban al servicio particular de los diversos señores étnicos del reino inca. Betanzos describió con gran detalle este fundamental cargo administrativo creado por los incas:

> [El inca] Hordenó y mandó que en cada pueblo uviese un hombre que fuese el más ábil y diligente que en él uviese y de buen entendimiento; y si fuese grande el pueblo, que [en] cada parçialidad del pueblo uviese uno señalado y este tal o estos tales tuviesen cuydado de tener quenta y razón de los hombres y mugeres que cada año naçían y ansimismo de los que morían y que tuviesse quenta y [raz]ón cada uno de los de tal pueblo y supiese la vida de cada uno y de qué vivía y qué ganados criava. Y que el que criava ganados tuviesse colgadas de su puerta ynsignias dello, como hera alguna pata o quixada de obeja. Y si criava abes tuviesse colgadas de la puerta de la cassa de su morada las plumas y guebos dellas. Y si hera caçador o pescador o labrador o de qualquier otro ofiçio o exerçiçio, que tuviese y colgase a la puerta de su morada las ynsignias dello. Y que este honbre ansí señalado tuviese espeçial cuidado de saber lo que cada uno cogía de sus tierras y el ganado que cada uno tenía y multiplico del; y que a cada uno tomase quenta de lo que ansí aumentava e adquería e grangeaba [...] Y a este hombre que ansí tenía este cuidado, mandó que se llamase *llactacamayo*, que dize ofiçial del pueblo [...] (Betanzos, 2015[1557], cap. XXII, p. 231).

Dado que un sistema sofisticado de contabilidad capaz de producir y almacenar enormes bases de datos de información narrativa y numérica era esencial para la logística del imperio, podemos suponer razonablemente que a los *quipucamayocs* y a los *llactacamayocs* se les tenía en gran estima y a algunos de ellos se les puede haber otorgado un estatus de noble de menor rango de la misma manera que a los señores *yanas*. Los *camayocs*, entonces, formaban otra categoría distinta de individuos y comunidades que prestaban servicios especializados, altamente capacitados o técnicamente sofisticados a la élite inca. Los individuos y las comunidades de *camayocs* pueden haber sido o no reubicados para facilitar sus ocupaciones especializadas; pero, dada la naturaleza corporativa de muchas de las habilidades técnicas y artesanales que realizaban, a diferencia de los *yanas* que se unían como servidores a las familias, *ayllus* y *panacas* de los señores incas, es probable que los *camayocs* permanecieran afiliados a sus *ayllus* y a sus comunidades de origen.

Para la mentalidad moderna, quizás la más exótica de las formas especializadas de relaciones laborales creadas por los incas fue la institución de las *acllas* y *mamaconas* o 'mujeres elegidas' (ver figura 3.15). Betanzos registró de forma sucinta las características claves de esta institución que, como la de los *yanas*, establecía una especial relación de servicio entre personas —en este caso, mujeres jóvenes que eran intencionalmente sacadas de sus comunidades de origen— y agentes del Estado inca:

> [El inca] Hordenó y mandó que en cada provinçia y en los pueblos prinçipales della uviese çiertas casas señaladas y en ellas fuesen puestas çierto número de donzellas vírgenes y que éstas fuesen mugeres del sol y que cada día tuviesen cuidado de dar de comer y sacrificar al sol, a las quales provinçias enbió este señor muchos ydolos en que las gentes de las tales provinçias adorasen y sacrificasen bien ansí como él los avía hecho en la çiudad del Cuzco, quales sacrifiçios se avían de hazer en estas tales provinçias a los ydolos bien ansí en el Cuzco se hazían delante de los ydolos. Y que los bultos del sol que ansí [a] estas provinçias enbió, mandó que fuesen puestos en aquellas casas do aquellas *mamaconas* heran y que

fuesen hechos depósitos de comidas y de ropa y les fuesen señaladas tierras para este serviçio del sol y proveymiento destas *mamaconas*, de todo lo qual se nombrase del sol.

En ansimismo fuesen hechas otras cassas do fuesen puestas otras *mamaconas*, estas hijas de señores y donzellas, las quales se nombrasen mugeres del *Ynga*; e ansimismo les fuesen señaladas tierras y hechos depósitos de todos proveymientos, para el benefiçio de todo lo qual e soliçitadores dello fuesen señalados çiertos hombres del pueblo; y que los que ansí tratasen e contratasen con las tales *mamaconas*, las unas y las otras y las guardas que dellas tuviesen cuidado fuesen yndios capados [...] (Betanzos, 2015[1557], cap. XXII, p. 232).

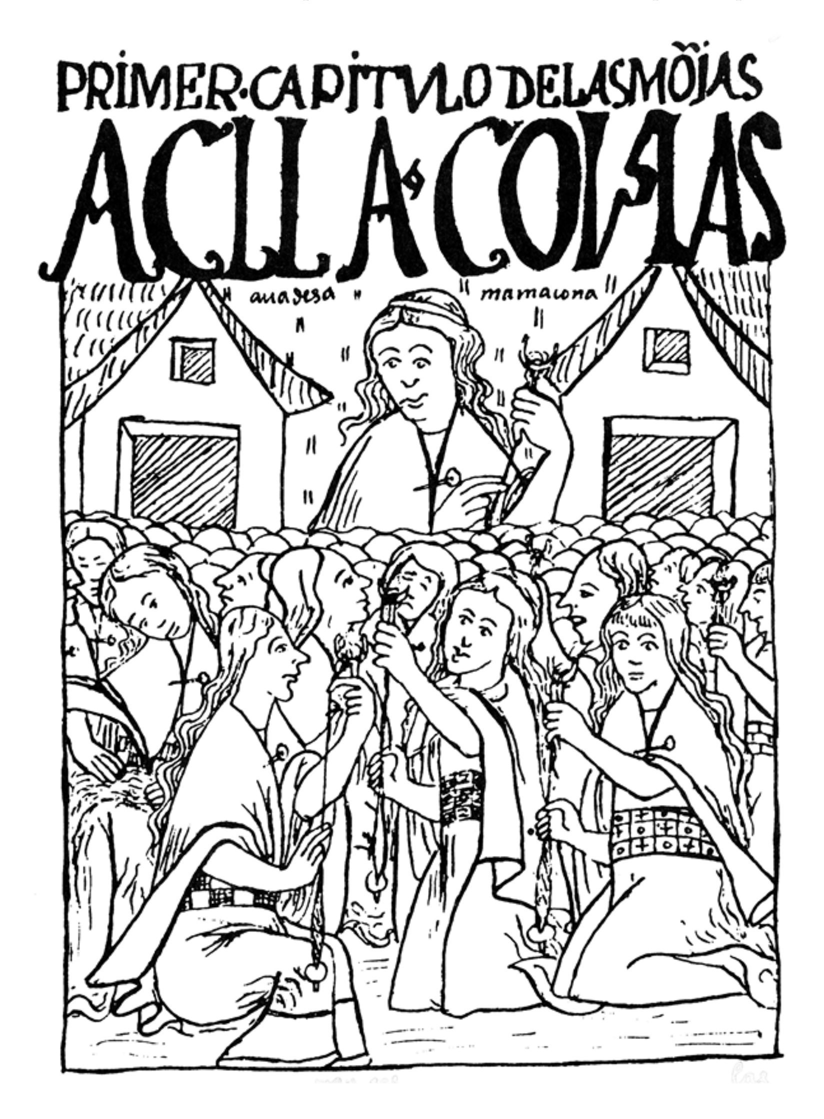


Figura 3.15. *Acllas* tejiendo en un *acllahuasi*, supervisadas por una mujer mayor. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Las *acllas* y las *mamaconas* se dividían entre las que servían a los cultos estatales (esposas del Sol) y las que servían a la familia real y a los individuos favorecidos por el rey (esposas de los incas). Los gobernantes incas seleccionaban en las provincias a mujeres jóvenes como elegidas, según dicen por su belleza y perfección física, cuando tenían aproximadamente entre ocho y diez años. Como relató Betanzos, estas mujeres escogidas vivían en comunidad en complejos residenciales especiales denominados *acllahuasis* ('casas de las mujeres escogidas'), situados en las más grandes ciudades, pueblos y recintos de los santuarios del imperio (ver figuras 3.16 y 3.17). El rey dotaba a los *acllahuasis* de tierras y servidores *yanas* para sustentar a la comunidad de mujeres elegidas y liberarlas así de la labor ordinaria de trabajar los campos para que pudieran concentrarse a tiempo completo en sus tareas más especializadas, en aras de los cultos estatales o de la familia real. Allí las mujeres realizaban una variedad de servicios para el Estado: hilaban algodón y lana para la ropa de la élite inca, tejían textiles particularmente lujosos; cocinaban delicias culinarias, preparaban *chicha* o cerveza de maíz en grandes cantidades para las ceremonias públicas y atendían las tareas diarias para mantener los principales santuarios de los cultos estatales. Algunas de las *acllas* provenían de las familias de la nobleza más alta (las hijas de señores) y se les llamaba «las esposas de los incas». Estas *acllas* de particular alto estatus con frecuencia se desenvolvían como concubinas del propio emperador. Otras *acllas* de similar alto linaje eran asignadas por el gobernante inca y sus generales como esposas secundarias a los guerreros que se habían distinguido en la batalla o a los gobernantes locales y *curacas* que habían demostrado lealtad a la causa inca. Con motivo de su matrimonio con su esposa principal, el rey inca Pachacuti le asignó cien *acllas* para su servicio personal y el encargado del culto estatal al Sol le dio otras cincuenta adicionales.

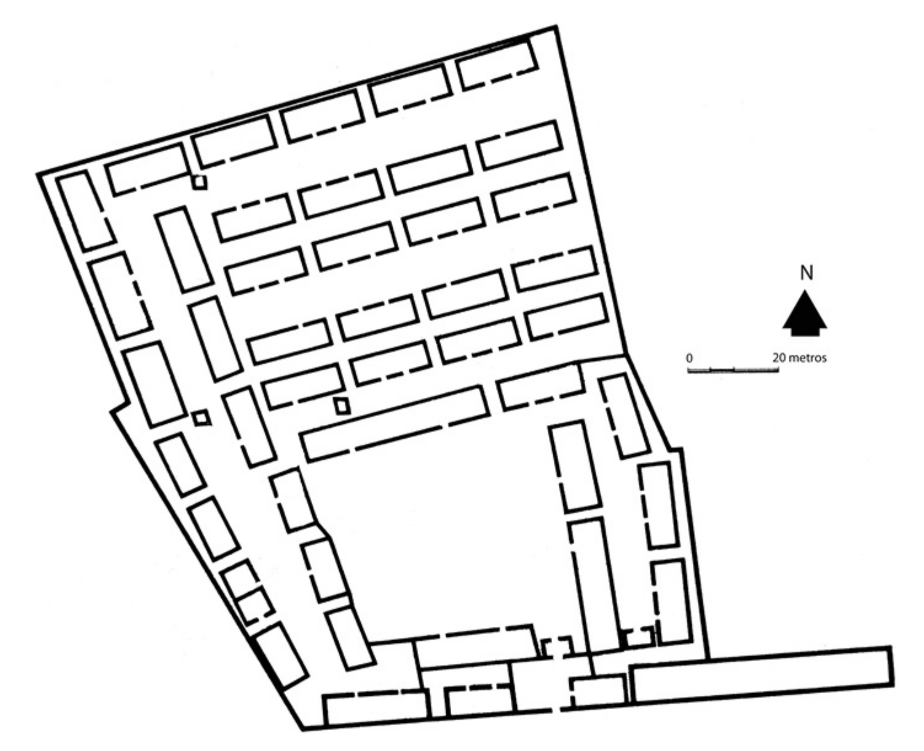


Figura 3.16. Plano de un *acllahuasi* en Huánuco Pampa. La función del edificio está evidenciada por la presencia de grandes recipientes de cerámica para elaborar chicha y por numerosos *piruros* para el tejido a gran escala. Adaptado de Morris y Thompson, 1985.



Figura 3.17. *Acllahuasi*, restaurado y en parte reconstruido por J. C. Tello en 1940-1944, en el santuario de Pachacamac, costa central del Perú. Foto cortesía de A. Guengerich.

Entonces, básicamente las *acllas* proporcionaban mano de obra intensiva y calificada para el desarrollo de los cultos estatales y para los monarcas incas y sus familias reales, además de contribuir con valiosos productos para el mejor manejo de la diplomacia. Como la mayoría de las monarquías en todo el mundo, los incas contaban con los matrimonios estratégicos para fortalecer los lazos políticos con la nobleza provincial. Por supuesto, las mujeres que eran descendientes directas de la casa real del Cuzco eran las parejas matrimoniales más deseables por los señores provinciales de mayor estatus. Sus matrimonios constituían verdaderas alianzas dinásticas y con frecuencia resultaban en herederos con aspiraciones a altos cargos en la burocracia del gobierno central o, incluso, con pretensiones al trono mismo. Pero la genialidad del arte de gobernar inca fue aplicar esta noción un tanto circunscrita de alianzas dinásticas entre los príncipes y las princesas de las familias reales a prácticamente todos los niveles de la jerarquía social. La tremenda concentración de *acllas* libres de responsabilidades en las capitales provinciales del Estado inca era la clave para esta institucionalización de los matrimonios estratégicos. Debido a su estatus elevado como «mujeres escogidas» de los incas, las *acllas* eran vistas como parejas convenientes para el matrimonio, dotadas con el prestigio del Estado y prometiendo la identificación de la nobleza provincial con el poder y la autoridad del gobierno central. No

es sorprendente que los *acllahuasis*, en las principales ciudades del imperio, estuvieran celosamente custodiados por los incas y que la violación de una «mujer escogida» se considerara un delito capital en el código penal del Estado. Como sucedía con la nobleza inca, los incas de privilegio, los *yanas* y los *camayocs*, el estatus social, los privilegios y las obligaciones laborales de las *acllas* variaban de manera considerable, dependiendo de sus «orígenes sociales, su belleza o sus aptitudes» (Rostworowski, 2014, p. 216). Estas gradaciones jerarquizadas de las identidades sociales de las *acllas* incluían a: las *yurac acllas*, que eran de la más pura nobleza de sangre, destinadas a servir como esposas del monarca inca y en los recintos del culto solar; las *huayrur acllas*, que podían convertirse en esposas secundarias del rey; las *paco acllas,* que eran entregadas como regalos por los incas a los nobles y capitanes militares favorecidos; y las *yana acllas,* que no destacaban por su «rango ni por su belleza» y, por tanto, se ponían al servicio de las otras *acllas* (Rostworowski 2014, p. 216).

Una última categoría social merece una breve mención: los prisioneros de guerra. Betanzos (2015[1557], cap. XX, p. 215) dice que los hombres y mujeres capturados en la guerra eran llamados *piñas*. En el mismo pasaje, este autor se refiere a estos cautivos como «enemigos» y luego como «yndios e yndias de servicio». No sabemos si a los *piñas* los trataban como una especie de esclavos o en qué medida eran análogos a los *yanas*; es decir, incorporados de forma relativamente benigna en las casas de élite de sus captores como servidores domésticos. El real estatus social y condiciones de tratamiento de los *piñas* por parte de sus amos pueden haber dependido de las circunstancias particulares de su captura, de la disposición de sus captores y de las relaciones personales que los guerreros tenían con sus prisioneros, en lugar de haber sido un resultado de prácticas legales e institucionales formales. En general, la práctica social andina de enmarcar todas las relaciones sociales en el lenguaje del parentesco sugiere que un verdadero estatus de esclavo en el que las personas son tratadas como bienes, como productos para comprar, vender e intercambiar, era raro, si no completamente ausente, en el mundo inca.

Al igual que con casi todas las categorías sociales incaicas que exploramos aquí, los principios de jerarquía y clasificación, expresados a través del lenguaje del historial genealógico, abarcan todas las clases y relaciones sociales y eran una de las características definitorias más importantes del orden social inca. Cuando examinemos el orden político del imperio inca y sus estrategias de gobierno, nos daremos cuenta cuán fundamen-

tales eran las realidades genealógicas y el lenguaje del parentesco al crear, extender y legitimar el orden social inca. Veremos que el famoso *dictum* del Sir Henry Maine que expresa la transición de una sociedad «tribal» a una sociedad estatal como necesariamente representativa de un movimiento en las relaciones sociales y jurídicas de estatus a contrato no se aplica tan fácilmente ni tan claramente al imperio inca.

---

[2] Cfr. la afirmación de Sherbondy (1982, p. 19) de que la *panaca* no era «un verdadero grupo de parentesco».

[3] Por ejemplo, Jayavarman VII, de la dinastía real del imperio jemer, en Camboya.

Capítulo 4

El orden económico: Tierra, trabajo y relaciones sociales de producción

El pais estaba cubierto en parte por bosques compuestos por árboles gigantescos, y atravesado en otras por cadenas de montecillos estériles que parecian como las raices de los Andos [sic], y que dividian á esta region en valles retirados, de singular hermosura. El suelo, aunque pocas veces lo regaba el agua de las nubes, era naturalmente rico y donde quiera que habia humedad, como en las márgenes de los arroyos, estaba esmaltado con el verde mas brillante. Ademas, la industria de los habitantes habia sacado el mayor partido posible de estos arroyos, y veíanse en todas direcciones los canales y acueductos que cruzaban la parte baja, como una inmensa red, y que esparcian por todas partes la fertilidad y la hermosura. Inundaban el aire los olores mas gratos, que despedian las flores, y por todas partes se deleitaba la vista con el espectáculo de huertas, llenas de árboles frutales desconocidos y de campos cubiertos de amarillo grano y de ricos vegetales de toda especie que abundan en los ardientes climas del Ecuador.

(William H. Prescott, *Historia de la conquista del Perú*, 1851, p. 91)

La magistral *Historia de la conquista del Perú* de William H. Prescott, obra escrita en el siglo XIX, resuena con descripciones poéticas de las personas y de los paisajes de los antiguos Andes, algunas de las cuales parecen, a los oídos contemporáneos, extravagantes y rebuscadas. Sin embargo, su evocación de la excepcional fertilidad, diversidad, abundancia y belleza del medioambiente andino, diligentemente trabajado y cultivado por sus habitantes «sacándole el mejor provecho», es cierta para cualquiera que haya experimentado la época de la cosecha en los Andes. El presenciar las increíbles e interminables extensiones de quinua carmesí que crece en la meseta barrida por el viento o los enormes andenes excavados en las laderas de las montañas, tremendamente empinadas, cubiertos con hileras ordenadas de maíz o papas, suscita exactamente el tipo de intensa experiencia sensorial que retrató Prescott. En el momento de la cosecha, los sentidos están comprometidos: vista y sonido, olfato y tacto. El agua, que se abre paso por los campos y a través de las laderas de las montañas, puede escucharse en diferentes intensidades mientras

fluye y se acumula. Desde todas las direcciones, el viento trae los olores de la tierra, de la vegetación, de los animales, del fuego de leña. La naturaleza, modelada y remodelada por manos humanas en un ciclo interminable de temporadas agrícolas, parece visiblemente animada, llena de posibilidades y, de hecho, hermosa.

Dada la relación íntima y sensual de los seres humanos con su entorno en sociedades agrarias como la de los incas, no debe sorprendernos que, tanto la tierra como las prácticas cotidianas de la agricultura, que producían las cosechas anuales de granos, tubérculos, verduras, frutas, especias y plantas medicinales, se consideraran sagradas y fueran objeto de elaborados rituales y cultos. Para estas sociedades agrarias, los espíritus eran inmanentes, inmersos en la tierra, mientras que los seres humanos se comunicaban con ellos a diario en los actos cotidianos de labranza, siembra, riego, deshierbe, cosecha y en el procesamiento de los cultivos que sustentaban la vida. El trabajo en los campos era modulado por sentimientos morales y experimentado como una empresa colectiva y social. Estas realidades deben de tenerse en cuenta cuando analizamos cómo las sociedades como la inca pensaban y organizaban sus sistemas de producción y sus economías estatales. Comprender cómo los incas estructuraban los medios y relaciones de producción en su imperio conllevará a la exploración de las complejas interrelaciones entre tenencia de la tierra, relaciones laborales, acceso a los recursos naturales, limitaciones ambientales, las tecnologías, logística y organización social de la producción y, de importancia no secundaria, las creencias religiosas. En otras palabras, para captar y apreciar la lógica interna del orden económico inca, debemos avanzar de nuevo sin dificultad a través de los límites analíticos de las categorías sociales occidentales.

Lo más saliente en la economía de los Estados premodernos, como el inca, era el excedente de mano de obra extraído de las poblaciones rurales. Como Garnsey comenta de manera acertada en el contexto del mundo mediterráneo, en la antigüedad clásica:

> Las civilizaciones urbanas características de la Antigüedad eran sustentadas, como se ha dicho, por el trabajo comunal de los campesinos. La supervivencia del campesinado dependía de la naturaleza de su respuesta a los condicionamientos ambientales y a las demandas de quiénes ejercían el poder político y económico. Los campesinos seguían una estrategia de producción diseñada para minimizar el riesgo, tratando de reducir su vulnerabilidad dispersando sus propiedades de tierras, diversificando sus cultivos y almacenando sus excedentes. También era esencial para ellos cultivar relaciones recíprocas con sus iguales sociales, parientes, amigos y vecinos, y superiores que pudieran actuar como patrones (Garnsey, 1988, p. 271).

Los indios comunes en el Estado inca desarrollaban tácticas similares para la supervivencia: diversificaban la tenencia de la tierra y los cultivos, propagaban una arraigada ética de sociabilidad y ayuda mutua y procuraban tener lazos recíprocos sólidos con sus superiores políticos. Como vimos, la generalizada organización social del *ayllu* y de los sistemas de mitades refleja precisamente este tipo de estrategia de reducción de riesgos, una sumamente adecuada para el inclemente entorno físico de la sierra andina, así como para la considerable inestabilidad política y la intensa competencia por los recursos que caracterizaban a los siglos inmediatamente anteriores a la emergencia inca.

Antes de continuar con este análisis, volvemos a enfatizar que los propios incas no concebían a «la economía» como un fenómeno social separado de otras actividades humanas, con reglas de comportamiento, creencias y prácticas autónomas. En el mundo contemporáneo, muchas personas que practican una religión reservan un día específico para el descanso y el culto, haciendo una marcada distinción entre actividades sagradas y seculares. De manera habitual, no pensamos que nuestros trabajos cotidianos —es decir, las tareas diarias «de-nueve-a-cinco» con las que nos ganamos la vida— tienen una relación íntima y necesaria con nuestras filosofías personales, valores y creencias religiosas. Incluso aquellos de nosotros que hacemos tal conexión, podemos concebir y describir conceptos y prácticas «sagrados» y «seculares» como ámbitos distintos de la vida. Este no era el caso en el mundo indígena antiguo. Desde el marco de referencia del *ayllu*, el trabajo era adoración y la adoración era trabajo. El mundo social de los miembros del *ayllu*, los ritmos de su vida cotidiana, aunaban las actividades y prácticas que las sociedades occidentales contemporáneas tratan como esferas separadas. Arar campos y conversar con *huacas*, compartir comidas e intercambiar regalos, hacer política y expresar sentimientos morales estaban todos enmarcados en términos de entendimientos similares de las relaciones sociales recíprocas entre los seres humanos y entre los seres humanos y su entorno físico.

Entonces, esta investigación sobre el orden económico del imperio inca requerirá una definición amplia de lo que constituye «economía», modulada —lo más fiel posible— por conceptos nativos andinos. En lugar de ser estrictamente una exploración del orden económico de los incas, examinaremos la economía política del Estado inca en general. Por economía política nos referimos aquí al conjunto de procesos de producción, distribución y consumo mediante los cuales las poblaciones re-

producen las bases biológicas y culturales de su sociedad. Los elementos centrales de este significado de economía política son los mecanismos de producción y asignación de recursos. En efecto, el énfasis está en la producción y en el flujo de energía a través de la interacción del trabajo humano, la capacidad tecnológica y el entorno físico dado. Pero estos mecanismos genéricamente económicos implican una variedad de procesos sociales que no necesariamente forman parte directa de la tecnología de producción. Por consiguiente, el surgimiento y la difusión de la estratificación de clases, la búsqueda del interés económico propio por parte de individuos y grupos, así como la generación de comportamientos religiosos y de culto para regular la acción grupal, son claros ejemplos de importantes procesos fundamentalmente sociales que funcionan a través de esta noción de economía política. Sencillamente, la ideología y la economía política se interrelacionan de manera sustancial en la mayoría de las sociedades. Por ideología, seguimos el significado pragmático formulado por Paul Friedrich que, como él sugiere, está en consonancia con el «realismo científico»:

> La ideología es un sistema —o al menos una amalgama— de ideas, estrategias, tácticas y símbolos prácticos para promover, perpetuar o cambiar un orden social y cultural; en resumen, se trata de ideas políticas en acción… Tales conjuntos de ideas para la acción surgen del compromiso creativo de los individuos con problemas prácticos y necesariamente reflejan o expresan la voluntad e intereses para el control o cambio de algún grupo o clase social, especialmente sus intereses económicos (Friedrich, 1989, p. 301).

Friedrich amplía esta definición de ideología al recapitular la:

> […] noción analíticamente inestimable, principalmente marxista de ideología como un conjunto, o al menos una amalgama de ideas, racionalizaciones e interpretaciones que encubren o restan importancia a una lucha por conservar u obtener poder, particularmente poder económico, con el resultado de que los actores y los ideólogos no son conscientes de lo que está sucediendo. En este segundo crucial significado, la ideología surge de los intereses de una clase, generalmente de una clase económica o de una clase económicamente definida y, por tanto está históricamente inmersa […] [L]a ideología es […] simplemente la proyección del interés del grupo (Friedrich, 1989, p. 302).

Aquí, nuevamente, en la definición analítica de ideología, encontramos un ineludible entremezclamiento de ideas, estrategias políticas, sistemas de creencias y la promoción de intereses económicos y sociales de grupo. Por lo tanto, examinaremos acá no solo los conceptos incaicos de riqueza y las tecnologías y logística de producción, sino también cómo estos conceptos y prácticas económicas estaban profundamente arraigados en el tejido social global de la vida indígena andina, incluidos sus preceptos y prácticas ideológicas.

Tenencia de la tierra, relaciones laborales y tributo

El trabajo y su relación con la tenencia de la tierra cumplen un rol esencial en las economías andinas nativas y en la economía inca en particular. La mayoría de los súbditos incas de la sierra —es decir, los indios comunes o *hatun runa*— trabajaban la tierra y pastoreaban llamas y alpacas como miembros de la comunidad social colectiva de sus *ayllus*. Como vimos, los *curacas* o señores étnicos anteriores a la conquista inca eran los responsables de organizar el ciclo agrícola estacional en sus comunidades, así como las festividades religiosas que formaban parte integral del proceso de producción. A cambio de su trabajo administrativo, estos recibían la fuerza de trabajo de los miembros de la comunidad, que cultivaban sus campos y brindaban otros servicios personales necesarios para que cumplieran sus funciones políticas y administrativas. Este mismo tipo de intercambio de trabajo por servicios políticos operaba en el Estado inca, pero el modelo de exacción de mano de obra se intensificó con el tiempo. Lo que una vez era un intercambio recíproco de servicios laborales en forma y en contenido, a menudo se convirtió en recíproco solo en forma.

La información más detallada que tenemos sobre relaciones tributarias, enmarcadas en términos de intercambio laboral, proviene de nuestras fuentes sobre la cultura inca en el momento de la conquista española. Comprender las relaciones tributarias perceptibles a comienzos del siglo XVI nos ayudará a reconstruir las formas potenciales de exacción de excedentes de mano de obra que dieron impulso al imperio inca. La clave fue su capacidad de aprovechar en las provincias imperiales dos recursos rurales fundamentales: la tierra y el trabajo. Según nuestras fuentes, uno de los primeros pasos que daban los incas después de absorber un nuevo territorio era el de reorganizar el sistema de tenencia de la tierra imperante para satisfacer las necesidades económicas del imperio. Bernabé Cobo proporciona una descripción detallada de cómo se llevaba a cabo esta reorganización de las tierras productivas:

> En asentando el Inca un pueblo, o reduciéndolo a su obediencia, amojonaba sus términos y dividía los campos y tierras de pan llevar de su distrito en tres partes [...] una parte aplicada a la Religión y culto de sus falsos dioses; otra tomaba para sí, y la tercera dejaba para la comunidad del dicho pueblo [...]. En unas provincias era mayor la parte diputada a la Religión; en otras, la que pertenecía al Inca, y en algunas la porción de la comunidad excedía a cualquiera de las otras dos [...] en algunas tierras, había pueblos enteros que con sus distritos y cuanto se cogía en ellos eran del sol y de los otros dioses [...] y en otras provincias (esto era lo más ordinario) era muy grande la parte del rey. En estas tierras de la Religión y de la Corona Real tenía el Inca puestos mayordomos y administradores, que, con gran cuidado, las hacían cultivar y coger frutos y ponerlos en los depósitos [...] (Cobo 1964[1653], lib. 12, cap. XXVIII, p. 120).

Cobo estaba fascinado por la forma de asignación de la tercera parte de las tierras cultivables a los habitantes locales, en su calidad de indios comunes. Remarcó que estas tierras las repartían los *curacas* cada año entre sus súbditos, no por partes iguales, sino de forma proporcionada, según los hijos y la familia que cada uno tenía; además, al paso que crecía o menguaba su familia, le acrecentaban o acortaban su parte. Porque a nadie se le daba más de precisamente la cantidad que había de menester para sustentarse, ya fuese noble o indio del común, aunque sobraran muchas tierras y quedasen yermas y baldías. Al respecto, Cobo dice:

> En concluyendo con las *chácaras* de la Religión, se sembraban inmediatamente las del Inca; y así en el beneficiarlas como en coger los frutos, se guardaba el mismo orden, acudiendo todos los del pueblo que se hallaban presentes de comunidad, y con ellos los señores y caballeros hasta los caciques más principales y gobernadores, vestidos con lo mejor que tenían y cantando canciones apropiadas a la materia. Cuando beneficiaban las heredades de la Religión, eran los cantares en loor de sus dioses, y cuando las del rey, en alabanza suya.
>
> La tercera parte de las tierras, conforme a la división dicha aplicadas para el pueblo, eran al modo de concejiles, dado que el dominio era del Inca y sólo el usufructo de la comunidad del pueblo. Tampoco se puede averiguar si esta porción era igual a las otras o mayor; si bien es cosa cierta que a cada provincia y pueblo se daban las tierras que bastasen para el número de vecinos que había; las cuales repartían los caciques cada año entre sus súbditos, no por iguales partes, sino proporcionadamente, según los hijos y familia que cada uno tenía; y al paso que crecía o menguaba su familia, le acrecentaban o acortaban su parte. Porque a nadie se daba más de precisamente la cantidad que había menester para sustentanrse [*sic*], ora fuese noble, ora plebeyo, aunque hubiesen de sobrar muchas tierras y quedase yermas y baldías; y este modo de partición se guarda hoy en día en las provincias del Collao y en otras partes, y yo me he hallado presente al hacerla en la provincia de Chucuito.
>
> Al tiempo que se hacían estas sementeras o beneficiaban los campos, cesaban todas las demás labores y oficios, de manera que todos los tributarios juntos, sin faltar ninguno, entendían en ellas; y si acaso era necesario hacer algún otro oficio por alguna ocasión repentina, como de guerra u otra urgente, los mismos indios de la comunidad labraban las heredares [*sic*] de los ausentes, sin pedir ni llevar por ello cosa alguna más que la comida; y hecho esto, cada uno labraba sus heredades. Esta comodidad y beneficio que a los ausentes hacía el pueblo, era causa de que volviesen a él de buena gana en acabando con su ocupación; porque acaecía cuando volvía el indio a su casa después de una larga ausencia, hallar en ella recogida la cosecha que él no había sembrado ni cogido […] (Cobo, 1964[1653], lib. 12, cap. XXVIII p. 121)[4].

Al menos en la conquista inicial de un grupo étnico o señorío, los incas comprendieron la importancia estratégica de respetar las nociones nativas de autonomía comunitaria y relativa autodeterminación. Si bien los reyes incas expropiaban importantes extensiones de tierra para los fines del Estado, se aseguraban al mismo tiempo que se asignara suficiente tierra para el sustento de las comunidades locales. Más importante aún, en muchos casos optaban sagazmente por no usurpar la prerrogativa tradicional de los *curacas* locales para decidir cómo se repartiría esta tierra

entre los miembros de la comunidad. Una vez que la tierra se distribuía, los incas también imponían un impuesto laboral a sus nuevos súbditos. Este impuesto de trabajo agrícola no era una invención de los incas, sino una antigua característica del paisaje social andino (Moseley, 1992). En toda la región de los Andes, los líderes políticos locales y los señores étnicos habían extraído el excedente de mano de obra en los campos de propiedad comunitaria de sus súbditos durante generaciones antes de la llegada de los incas. Estos, al operar con un lenguaje familiar para cualquier agricultor andino precolombino, para quien el trabajo en lugar del dinero era el medio esencial para saldar deudas económicas y sociales, simplemente gravaron con obligaciones laborales adicionales a las comunidades locales. Si bien los administradores provinciales incas establecían cuotas para el tributo laboral en cada pueblo y provincia, además de supervisar la contabilidad de los bienes agrícolas que fluían hacia los almacenes estatales, en general era responsabilidad de los *curacas* locales el asignar los trabajos individuales a los jefes de las unidades domésticas, quienes luego distribuían las tareas entre los miembros de las familias, incluidos todos los hombres, mujeres y niños sanos.

Con el inicio de la temporada de siembra en la sierra, en agosto y setiembre, las dos clases de campos que pertenecían al Estado —los reservados para el mantenimiento de los cultos religiosos estatales y los del rey— se trabajaban primero, seguidos por los que quedaban para el sustento de las poblaciones locales. Los terrenos se dividían en largas franjas o secciones, llamadas *suyus* por los incas, y cada sección se convertía en responsabilidad de una familia extendida individual o de un grupo de familias extendidas relacionadas. Al incorporar a los líderes locales en la supervisión del tributo laboral agrícola, los incas reducían sus propios costos administrativos. Sin embargo, lo más importante es que esto también minimizaba la intrusión de los incas en la vida cotidiana de las aldeas y pueblos provinciales, lo que permitía a estas comunidades mantener la ilusión políticamente valiosa de que conservaban su autonomía local. Este modelo de gobierno indirecto significaba que el nuevo señor subordinado se incorporaba al lenguaje de gobernanza basado en el parentesco que emanaba del Cuzco. Importantes señores locales intercambiaban regalos con los reyes incas y sus representantes reales. Estos intercambios se enmarcaban públicamente como prestaciones recíprocas basadas en el parentesco, lo que motivaba más a los señores provinciales a tener una postura de colaboración.

Sin embargo, esta técnica de gobernar a través de los señores nativos de los grupos conquistados no se aplicaba en todas las provincias o en todos los contextos geopolíticos. En áreas de inflexible resistencia, como entre los señores aymaras de la cuenca del lago Titicaca, o donde los reinos poderosos representaban una potencial amenaza política para la dominación inca (como el reino costero de Chimor), los reyes incas ejecutaban sumariamente o solo reemplazaban a los señores nativos con *curacas* sumisos y con parientes nobles leales del Cuzco. El nivel de extracción de riqueza en las provincias, además, no se mantenía estático. Con el tiempo, en viajes repetidos por sus provincias conquistadas, los reyes incas aumentaban sus propiedades al expropiar tierras adicionales para sus fincas personales, para operaciones militares y para los cultos estatales. La dinámica de expansión imperial requería incrementar la exacción tanto de tierra como de trabajo para financiar las actividades estatales. Es decir, el presupuesto imperial se expandía de forma inevitable junto con el imperio, lo que obligaba a los reyes incas a adquirir posesiones adicionales y aumentar las cargas tributarias en las provincias. Rostworowski proporciona un ejemplo claro de este proceso incremental desde el valle de Chincha, tomando como base la *Relación de Chincha* de Castro y Ortega Morejón (1558), en la que nos informan que:

> El primer ejército inca que apareció en Chincha estaba comandado por el general Capac Yupanqui […] El general cusqueño llegó a Chincha con gran cantidad de gente, diciendo ser hijo del Sol y que venía por el bien de los naturales. Dijo, además, no desear nada de los pobladores del valle, ni oro ni plata ni entrega de mujeres porque de todo tenía en abundancia, y por el contrario traía consigo numerosas dádivas con tal que le reconociesen por señor […] Este relato es un buen ejemplo de cómo se desarrollaba la reciprocidad sin necesidad de un enfrentamiento militar, y cómo los jefes locales aceptaban a los incas… Después de la corta aparición del general Capac Yupanqui pasó un tiempo hasta la llegada a Chincha del entonces joven Tupac Yupanqui en calidad de jefe militar… Además… ordenó… la designación de nuevas tierras para el Inca, distintas a las otorgadas anteriormente a Capac Yupanqui […] La tercera aparición de un soberano en Chincha tuvo lugar con la llegada de Huayna Capac, quien ordenó nuevas asignaciones de tierras para el Estado […] (Rostworowski, 2014, pp. 108-109).

Para estas sociedades andinas nativas, basadas en un intenso apego al suelo, la necesidad, en continua expansión, de los reyes incas de expropiar las tierras patrimoniales en sus territorios conquistados debe haber generado una considerable tensión política y probablemente era uno de los principales factores en el estallido de frecuentes rebeliones en las provincias. Las cargas del imperio eran onerosas tanto para los súbditos como para los reyes: los primeros sufrían la pérdida de autonomía política y cuotas de tributo cada vez más pesadas, mientras que los segundos te-

nían que sostener continuamente costosos ejércitos en el campo para mantener su autoridad suprema.

En otra parte de su comentario, Cobo dio con la clave de la tremenda capacidad productiva del Estado inca. Después que expropiaban una cierta porción de tierras cultivables en las provincias recién conquistadas para el sustento del culto estatal, del soberano y de la nobleza, el trabajo de sembrar, cultivar y cosechar estas mismas tierras constituía gran parte del tributo que los súbditos debían al imperio. Es decir que, además de hacerse de las tierras de las provincias conquistadas, los incas también exigían una contribución anual de los aldeanos y de la gente del pueblo en forma de trabajo agrícola. Los habitantes locales debían preparar, plantar, desherbar y cosechar los campos estatales (ver figura 4.1). Tal como lo describió Cobo, los productos de estos campos se procesaban, contabilizaban y almacenaban bajo la atenta mirada de los supervisores incas en inmensos depósitos estatales. En otras palabras, en un mundo precapitalista, donde el dinero no era el elemento principal de las transacciones económicas, el tributo tomaba la forma de servicio laboral para el Estado. Si bien los pagos en especie, como cantidades designadas de plumas de aves de la selva, miel, sal, pescado seco, moluscos y otras materias primas, los aplicaban los administradores incas en algunas provincias, la principal fuente de ingreso para el Estado era el tributo en trabajo, en lugar de la expropiación directa de bienes.

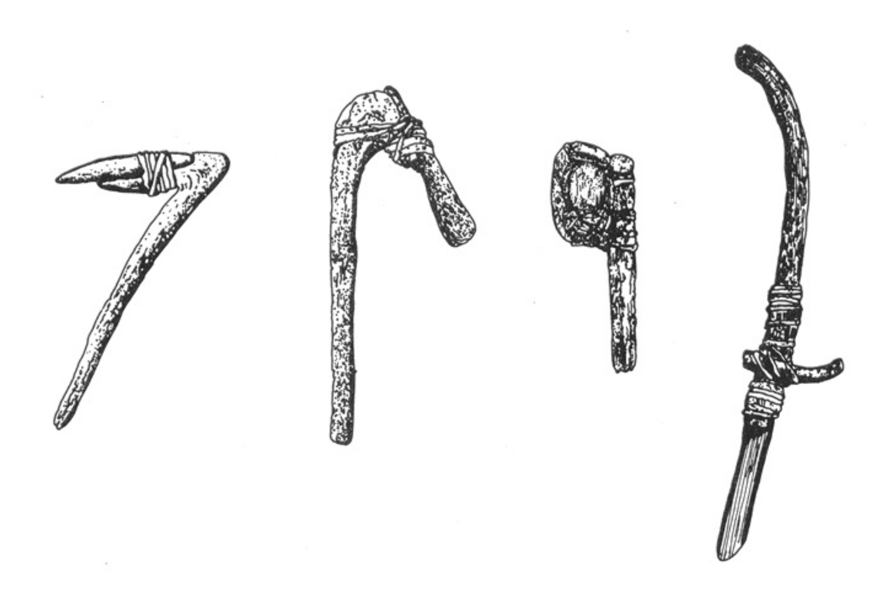


Figura 4.1. Implementos agrícolas usados por los actuales aymaras, similares a los que habrían usado los agricultores incas. De izquierda a derecha: dos tipos de *liukana*, una *kupana* (las tres son clases de azadones) y un *hyuso* (palo de excavación o arado de pie). Imagen cortesía del autor.

Aparte del tributo laboral gravado a nivel comunitario para el trabajo de las tierras del Estado, los incas también exigían una segunda forma de servicio laboral a los tributarios. Esta obligación, llamada *mita*, variaba mucho en el tipo y en la duración del servicio. Los incas la utilizaban para obtener cuadrillas de trabajo temporal para la construcción de enormes monumentos públicos, llenar las filas del ejército durante sus frecuentes campañas en las provincias, cultivar las fincas privadas de la élite inca, extraer metales preciosos de las minas estatales y muchos otros servicios para el Estado que requerían trabajo manual. La escala de algunas operaciones de *mita* era realmente asombrosa. Los cronistas españoles relataron que más de treinta mil hombres se movilizaron de manera simultánea para la construcción de Sacsayhuaman, el gran santuario-fortaleza de los incas que se posaba en las laderas de las montañas sobre la capital imperial del Cuzco. De manera similar, según Betanzos, el rey Huayna Capac reunió a ciento cincuenta mil súbditos bajo el mando de los señores de las varias provincias sometidas para trabajar en la conversión del valle de Yucay en su retiro personal (1996[1557], p. 170). Si bien las fuentes españolas pueden haber exagerado estos números para lograr un efecto dramático, la magnitud de la movilización laboral en nombre del Estado y de los proyectos privados de la familia real era claramente enorme y sin precedentes en el mundo andino antiguo. La «tasa

impositiva» de la *mita* variaba según las necesidades políticas del rey y su corte. Según Cobo, «no había más tasa ni limitación, así en la gente de *mita* que daban las provincias como en las demás imposiciones, que la voluntad del Inca; porque nunca se les pidió cantidad limitada de cosa ninguna, sino toda la gente que había de acudir a los sobredichos oficios, unas veces en mayor y otras en menor número, como le parecía al Inca, y lo que resultaba de aquellos trabajos, era el tributo y rentas reales [...]» (Cobo, 1964[1653], lib. 12, cap. XXXIII, p. 133).

El sistema tributario laboral de la *mita* poseía una cantidad de características andinas únicas que lo distinguían de la *corvée* o de otras formas de trabajo forzado empleadas habitualmente por los imperios en otras partes del mundo antiguo. Al igual que el tributo de trabajo agrícola, el sistema de la *mita* se administraba sobre todo a través de funcionarios locales de los diversos grupos étnicos sujetos a los incas. Cuando era requerido un reclutamiento de hombres para una campaña militar o para construir un puente o un canal de irrigación, el gobernador inca de la provincia afectada llamaba a los jefes de las varias aldeas, pueblos y grupos étnicos, cada uno de los cuales estaba obligado a suministrar un número designado de tributarios para completar la tarea. Entonces, estos funcionarios locales seleccionaban entre el grupo de contribuyentes elegibles (jefes de familia casados) en su comunidad en forma rotativa para suministrar su cuota. De esta manera, la obligación laboral era distribuida de manera equitativa tanto entre los diferentes grupos étnicos locales en la provincia como dentro de los grupos mismos. Ningún tributario individual se veía obligado a servir en la *mita* con más frecuencia que otro y, aparte de algunas exenciones especiales, todas las comunidades y grupos étnicos participaban en el sistema, contribuyendo con el servicio laboral de acuerdo con el tamaño de su población.

La autonomía local en la implementación del tributo laboral de la *mita* era una de las características especiales del sistema que mejoraba su eficiencia y flexibilidad; pero había otro principio en este sistema de tributación que revela su carácter como una institución andina nativa por excelencia. Para los pueblos indígenas de los Andes, la *mita* no era percibida como una deuda tributaria simple y unilateral aplicada por sus superiores políticos. Más bien, veían a la *mita* como una compleja madeja de obligaciones recíprocas. Si los incas los obligaban a contribuir con mano de obra en proyectos públicos o en las fincas privadas de la élite gobernante, el Estado, a su vez, tenía la obligación de proporcionar a los tributarios alimentos, bebidas, ropa, herramientas y vivienda si el pro-

yecto era distante de la comunidad de origen. Para los *hatun runa*, la *mita* inca era una variante de un antiguo modelo de reciprocidad entre la familia, los parientes y los vecinos que, incluso hoy en día, son un principio vital en las relaciones sociales de las comunidades rurales andinas. En este sistema, por ejemplo, una pareja de recién casados, con la ayuda de funcionarios locales, puede llamar a sus parientes y amigos para que los ayuden a construir su primera casa. A cambio de esta mano de obra donada, la pareja —y tal vez su familia más cercana— proporciona comida, bebida y hospitalidad mientras se completa el trabajo. También contraen una obligación futura de aportar algún servicio equivalente con los que participaron en la construcción de la casa. Esta combinación de servicio laboral mutuo y hospitalidad permite a las personas movilizar el trabajo más allá de lo que está disponible en sus hogares y contribuye a la solidaridad comunitaria.

Cuando los incas aplicaban el tributo laboral de la *mita*, reconocían la naturaleza recíproca de la obligación social mediante la celebración de grandes banquetes ceremoniales en los principales centros administrativos de la provincia. Tanto los líderes políticos locales como los indios comunes eran agasajados con grandes cantidades de comida y chicha extraídas de los almacenes imperiales. A veces, en estas ocasiones, los administradores incas también distribuían ropa y sandalias a las cuadrillas de trabajo de la *mita*. Por supuesto, si se comparaba el valor económico relativo del servicio de trabajo aportado por los indios del común con el de la hospitalidad y la vestimenta ocasional aportada por el gobierno central, no había equivalencia. Sin embargo, el propósito del sistema no era intercambiar trabajo por un valor equivalente en bienes, sino reafirmar simbólicamente el principio social fundamental de la reciprocidad. Ese simbolismo era proyectado vívidamente por una contundente convención ritual. En teoría, el rey inca y sus avatares políticos se veían obligados a «solicitar» los equipos de trabajo de la *mita* a los *curacas* locales, ya que no podían obligar a realizar el servicio laboral directamente por decreto. En la práctica, esta convención era poco más que una ficción. En cualquier momento, los incas tenían el suficiente poder coercitivo para forzar a las comunidades sometidas al cumplimiento. Al participar en este gesto simbólico de reciprocidad y generosidad estatal ritualizada, los incas confirmaban, al menos en un sentido ficticio, la autoridad y la autonomía de los líderes locales y sus comunidades, logrando en el proceso un enorme golpe maestro de propaganda. Los incas, como cualquier Estado imperial, tenían el poder de gobernar por intimidación y

coacción y lo hacían cuando las condiciones políticas locales exigían la aplicación de la fuerza. Sin embargo, siempre que era posible, optaban por gobernar mediante la persuasión y los incentivos positivos a través de la cadena de mando local, al menos dando la apariencia de que respetaban las instituciones básicas de las sociedades andinas tradicionales. En términos analíticos, podemos entender esta elección como una estrategia consciente de la nobleza inca para transformar la costosa coacción física y la asimilación de las poblaciones sometidas (hegemonía laminar) en regímenes asociativos más duraderos en los cuales los súbditos concedían de forma voluntaria su efectiva autonomía política esperando lograr obtener el valor agregado de relaciones sociales sostenibles con los incas (el resultado deseado de la hegemonía viral).

La solicitud de los incas del servicio laboral de la *mita* involucraba una variedad de tareas necesarias para la expansión y consolidación de su imperio. Podemos pensar en la *mita* como un tributo de trabajo rotativo, periódico e institucionalizado aplicado a los súbditos del imperio, cuyas tareas precisas dependían de los deseos y necesidades cambiantes del rey. Aunque se invertía una considerable cantidad de mano de obra *mitaya* en el trabajo agrícola continuo en los campos estatales y del culto, la *mita* también se utilizaba en circunstancias contingentes específicas, como la guerra episódica, proporcionando soldados, porteadores, pastores, cocineros, curanderos y todos los otros servicios necesarios para sostener un ejército en movimiento. La mayoría de los proyectos públicos encargados por el rey y los linajes nobles, como la construcción y el mantenimiento de palacios, templos, caminos, puentes, almacenes, redes de irrigación y andenes, se llevaba a cabo con el aporte de un gran número de trabajadores de *mita* procedentes de las comunidades sometidas.

Además del trabajo regular en los campos estatales, una segunda forma de obligación general de *mita* impuesta a todas las comunidades sojuzgadas se centraba en la producción del objeto más valioso e importante del mundo andino nativo después del trabajo humano en sí mismo: el tejido. Los académicos reconocen, desde hace mucho tiempo, el complejo papel instrumental, simbólico, semiótico, social, religioso y político de los textiles en los Andes. Los incas no fueron los únicos hombres andinos que se concentraron casi obsesivamente en la producción y circulación de la lana, el algodón, los hilados, las herramientas de tejido y los textiles terminados. Algunos de los tapices más finos y técnicamente más complejos del mundo se diseñaron y tejieron en las socie-

dades cortesanas de los antiguos Andes, que antecedieron al imperio inca en por lo menos dos mil años. No obstante, los incas al parecer llevaron la producción de tejidos utilitarios, ceremoniales y suntuarios a una escala prácticamente industrial. Además de la obligación de trabajar las tierras del rey, de la nobleza inca y de los cultos estatales, las comunidades sometidas debían tejer telas para el Estado, usando lana y fibras de algodón extraídas de los almacenes imperiales. Al igual que la obligación de trabajar en determinadas parcelas, la *mita* textil impuesta por el imperio inca era una intensificación de las obligaciones laborales tradicionales que las comunidades locales debían a sus propios *curacas*, quienes proporcionaban las materias primas para que los miembros de la comunidad produjeran una cantidad designada de productos textiles por encargo: túnicas, fajas, sombreros, cinturones, taparrabos, mantas, bolsas de coca, tapices murales, mortajas y fardos rituales. La producción de fibra, el cardado, el hilado y el tejido eran actividades culturales centrales compartidas por hombres y mujeres, que involucraban el trabajo de toda la unidad doméstica de manera prácticamente continua para satisfacer sus propias necesidades de consumo, así como las de los *curacas* locales y del Estado inca. Según Cieza de León (1976[1553]), cada familia subordinada tenía la obligación de producir anualmente una manta y, cada persona de la familia, una camisa para cumplir con su *mita* textil para el Estado. Sin embargo, esta precisa cuota de producción aplicada a todos los súbditos del reino parece improbable, ya que la mayoría de las otras formas de exacción de mano de obra inca eran específicas del contexto y relativas, en lugar de fijas. Resulta más probable, como afirman otras fuentes, que los súbditos «tejían lo que se les mandaba y estaban siempre tejiendo» (cit. en Murra, 2002, p. 160).

Sea cual sea la tasa de tributación textil, la enorme escala de producción generada por esta mita textil universal dejó pasmados a los españoles. Los primeros participantes de la invasión española en los Andes (como Pedro Pizarro) describen con evidente asombro miles de depósitos de la familia real, de la nobleza inca y de los cultos estatales llenos hasta el techo con todas las prendas posibles y otros artículos de tejido atados en bultos. Los *quipucamayocs* hacían un diligente seguimiento del flujo de textiles que entraban a los almacenes estatales, llevando minuciosas cuentas de este artículo excepcionalmente valioso. El tejido penetraba en todos los ámbitos de la vida diaria en el imperio inca. La ropa y otros textiles marcaban transiciones en los ciclos de vida de los niños. Se intercambiaban en ceremonias matrimoniales, se trocaban por otros bienes

valiosos y se distribuían como regalos para establecer o consolidar relaciones sociales entre pares o entre súbditos y sus señores. Eran concebidos como emblemas de identidad social y comisionados por los nobles para usarse como prendas de vestir de lujo con el fin de mostrar ostentosamente su estatus (ver figura 4.2). Enterrados con los muertos como vestimenta funeraria, mortajas y fardos, los textiles se convertían en un medio para expresar este pasaje ontológico más profundo tanto por los indios del común como por las élites; aunque, por supuesto, las grandes diferencias en la cantidad y la calidad de la ropa que acompañaban a los muertos indicaban claramente estas distinciones de estatus. Los textiles se encontraban entre los artículos más preciados y más numerosos que se usaban como ofrendas en los cultos domésticos y estatales. No menos importante, los textiles más finos eran objetos de una belleza consumada, entre los principales vehículos culturales para expresar las sutiles sensibilidades estéticas de sus creadores. En los Andes —y ciertamente para los incas—, el tejido puede entenderse como el objeto de deseo ideal, el único bien material que clasificaba y, en cierto sentido, estaba dotado de y reproducía miméticamente las cualidades sociales y políticas de los humanos. John Murra resumió de manera acertada el papel cultural integral del tejido en la sociedad inca:

> En esta representó un ingreso básico en el presupuesto estatal, una tarea anual entre las obligaciones campesinas, una ofrenda común en los sacrificios; en varias ocasiones funcionó igualmente como símbolo de estatus personal o como carta forzosa de ciudadanía, como obsequio mortuorio, dote matrimonial o pacto de armisticio. Ningún acontecimiento político o militar, social o religioso era completo sin que se ofrecieran o confirieran géneros de cualquier naturaleza o sin que fueran quemados, permutados o sacrificados. A través de los años, tejer llegó a ser un gravamen creciente sobre el hogar campesino, una especialidad artesanal de importancia y, eventualmente, un factor en la emergencia de grupos gremiales, como el de las *aqlla*, categoría sin precedente en la estructura social andina (Murra, 2002, pp. 169-170).

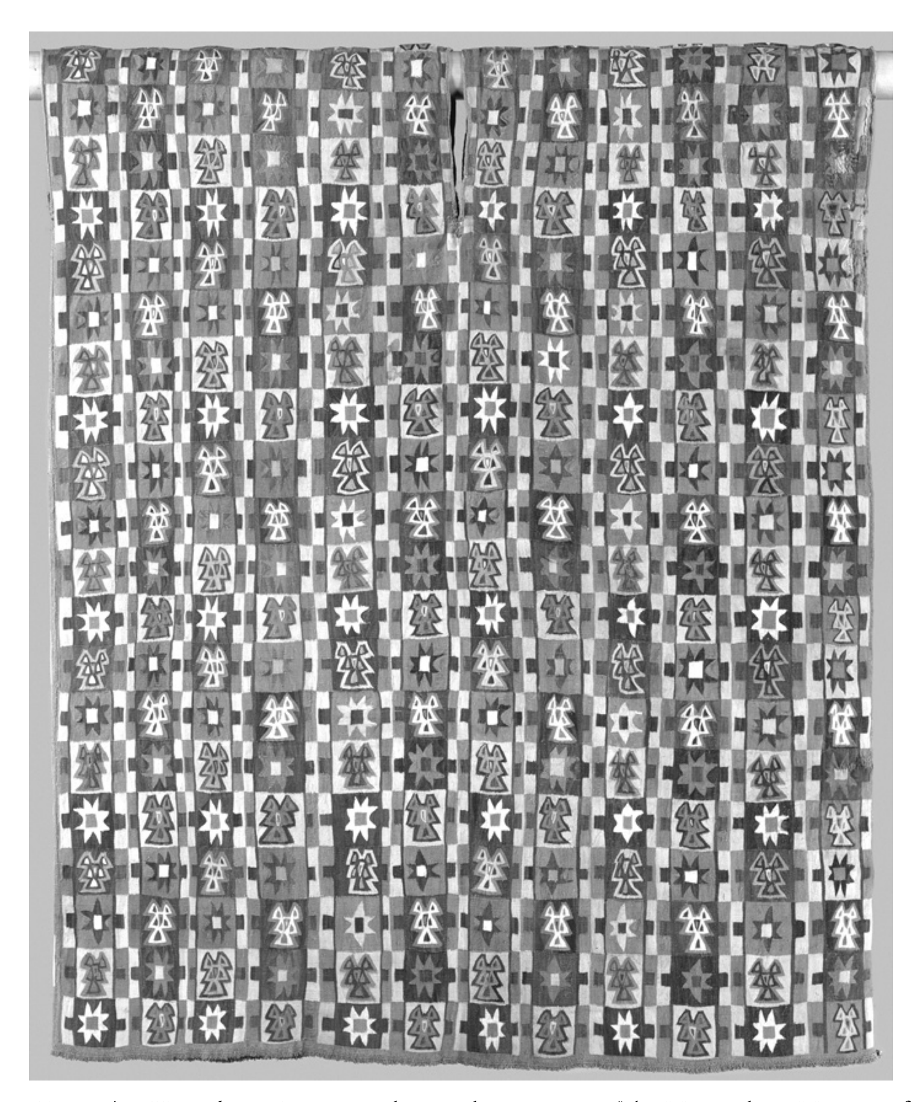


Figura 4.2. Un *unku* o túnica masculina tejida sin mangas (The Metropolitan Museum of Art/Art Resource, NY).

Los comentarios de Murra sobre el surgimiento de la categoría social especializada de las *acllas*, como producto de la obsesión incaica por producir y acumular tejidos en enormes cantidades, enfatizan el papel primario de las obligaciones laborales tanto generales como especializadas en el orden económico inca. Si bien el tributo agrícola y el servicio laboral de la *mita* eran las dos fuentes principales de ingresos generalizados para los incas, las instituciones especializadas de los *mitmas*, *acllas*, *camayocs* y las formas de trabajo *yana* que surgieron en el imperio contribuían

de forma sustancial a la energía productiva del Estado inca. La obligación de la *mita* general, junto con estas formas especializadas de relaciones políticas y laborales, generaban un enorme flujo de bienes y servicios al imperio inca. Además de su función como herramientas de producción, estas instituciones desempeñaban roles estratégicos en el gobierno, de lo cual destaca el nexo íntimo entre el comportamiento económico y político en el régimen incaico.

No tenemos registros precisos de censos de finales del imperio inca que revelen el tamaño real de la fuerza laboral con la que contaban los reyes. Desafortunadamente para los historiadores del imperio, los incas mantenían sus registros censales de los hogares sujetos codificados en *quipus*. Esto representa para los académicos dos problemas prácticamente insuperables: primero, que la gran mayoría de *quipus* se destruyeron después de la conquista española (y, en menor medida, antes de la conquista por los reyes incas, que deseaban reescribir la historia para que concuerde con sus propios intereses políticos); segundo, que todavía no podemos descifrar de manera definitiva la información numérica y narrativa codificada en los pocos *quipus* que sobrevivieron intactos, a pesar de los significativos avances recientes (Ascher & Ascher, 1981; Salomon, 2004; Urton, 2003). En resumen, nuestra principal fuente de datos sobre la demografía del imperio inca se perdió de forma irremediable. Por lo tanto, debemos confiar en las estimaciones del tamaño de la población derivadas de los primeros documentos administrativos del período colonial español, modificadas por aproximaciones de las tasas de mortalidad extremas de los primeros años de la conquista (Cook, 2004), corroboradas en algunos casos por investigaciones arqueológicas sobre el tamaño y distribuciones de los asentamientos prehispánicos. A lo sumo, esta metodología, que dista de ser la óptima, puede generar una aproximación indicativa para la población del imperio; pero, por el momento, esta es nuestra única alternativa. Usando este enfoque, las estimaciones de población plausibles para el imperio inca en su conjunto van de 9 a 16 millones de personas. Si tomamos este rango como una aproximación razonable, el número de hombres-jefes de familia de los *hatun runa* sujetos al tributo en trabajo habría sido del orden de 1,8 a 3,2 millones, junto con un número equivalente de mujeres que participaban de manera activa en el sistema laboral de la *mita* como miembros de la unidad doméstica. El tributo en trabajo que se le debía al Estado se calculaba sobre la base de las unidades domésticas, no de los miembros individuales de cada una de ellas. Por lo tanto, una pareja con muchos hijos y

otros familiares dependientes que residían con ellos podían cumplir su obligación laboral de forma más rápida al compartir el trabajo entre todos los miembros hábiles de la familia. De la manera en que Cobo describió el sistema, los indios comunes «repartían entre sí por rayas las tareas que a cada uno cabía trabajar, la cual tarea o medida llamaban *suyu*; y después de así partidas las tareas, metía cada uno en la suya sus hijos y mujeres y a toda la gente de su casa, para que le ayudasen; y el que más peones tenía acababa más pronto su parte y *suyu*: y éste era tenido entre ellos por hombre rico, y por pobre el solo que no tenía quien le ayudase a cabar su tarea, el cual estaba más tiempo trabajando» (1964, lib. 12, cap. XXVIII, p. 121).

En este sentido, su trabajo era un elemento clave de riqueza para los indios comunes, así como para la nobleza. En cambio, no podemos estar seguros de cuántas personas, hombres y mujeres habrían prestado servicio laboral a través de la *mita* general o como *mitmas*, *yanas*, *camayocs* o *acllas*. Sin embargo, sí podemos asumir con cierta confianza que el número de personas involucradas en las últimas cuatro categorías especializadas de servicio laboral crecía a medida que el imperio se expandía. Si suponemos que los cronistas españoles y los subsecuentes documentos administrativos eran razonablemente correctos sobre el número de trabajadores que participaban en los proyectos del Estado inca, los estatus laborales de *mitmas* y *yanas*, en particular, constituían un porcentaje significativo de la población trabajadora, tal vez llegando a un tercio del total. Una proporción tan significativa de población con el estatus de colonos estatales (*mitmas*) y servidores personales (*yanas*) parece posible dado el curso seguido por el imperio inca tardío de expandir las demandas de propiedad privada de la familia real, de la aristocracia y de los sacerdotes de los cultos estatales. La acelerada privatización de la tierra, de los recursos naturales y del trabajo transformaba y desestabilizaba de manera sutil los principios tradicionales en los regímenes de propiedad común, la ética de ayuda mutua y la práctica de la reciprocidad generalizada entre las comunidades nativas andinas. La identificación personal con el *ayllu* de nacimiento, en particular para los *yanas* y las *acllas*, se reemplazaba por la afiliación y lealtad a las casas nobles incas e instituciones estatales a las que estaban vinculados estos servidores. En otras palabras, la economía doméstica de los *mitmas*, *yanas*, *camayocs* y *acllas* se volvió directamente dependiente de la economía política de la aristocracia.

La economía agrícola

¿Cuáles eran las principales fuentes y los relativos sistemas de producción que generaban riqueza a finales del imperio inca? En términos generales, como sociedad fundamentalmente agraria, la inca dependía de la agricultura tanto para su subsistencia como por sus excedentes. Los productos agrícolas, ya sea como bienes políticos o como alimento para el consumo primario, circulaban a través de redes de redistribución estatales y constituían una fuente principal de riqueza en el imperio inca. Los reyes incas invertían de forma constante en enormes proyectos de recuperación de tierras para intensificar la producción de una amplia variedad de cultivos de alimentos básicos como maíz, papas, quinua y frejoles; condimentos como el ají; cultivos especiales como la coca, utilizados con fines rituales y medicinales; y cultivos industriales como el algodón y las calabazas. En la sierra andina, el Estado inca creó o amplió andenes y sus respectivas redes de irrigación que constaban de canales, embalses, represas y esclusas. Estas empresas masivas ocupaban el trabajo de miles de indios comunes movilizados a través del sistema de la *mita*, o como *mitmas* y *yanas*, dando lugar a las extraordinarias hazañas de ingeniería agrícola que transformaron grandes trechos de la cadena montañosa andina en un paisaje esencialmente antropogénico (ver figuras 4.3, 4.4 y 4.5). Las inversiones de los reyes incas en este tipo de infraestructura paisajística representan una faceta de la economía política imperial que recibe relativamente poca atención. La mayoría de los análisis sobre el imperio inca enfatizan sus intentos de expropiar tierras, extraer fuerza de trabajo y alienar los recursos naturales de las comunidades sometidas; en otras palabras, se centran en las dimensiones extractivas y coercitivas del imperio. No obstante, en muchos contextos, sobre todo en el de los proyectos de recuperación de tierras, el imperio inca también era un Estado desarrollista, ya que creó una infraestructura completamente nueva e implementó técnicas de gestión que aumentaban los recursos agrícolas, no solo los extraían (Chepstow-Lusty y otros, 2009). Dado el paisaje fragmentado y topográficamente complejo de los Andes, estos proyectos de recuperación real se hallaban entre los emprendimientos técnicos más complejos y con mayor densidad de mano de obra jamás realizados en el imperio. Un retrato impresionante, aunque esencialmente preciso, de la agroecología de la región enfatiza los desafíos ambientales excepcionales y las oportunidades encontradas por los agricultores nativos en la sierra andina y explica implícitamente la razón de los proyectos de recuperación regios que eran diseñados para aumentar la productividad agrícola del imperio:

La región andina era bastante diferente a otras regiones donde grupos de cultivos eran domesticados. Aquí no había vastas e interminables llanuras de tierras uniformemente fértiles y bien irrigadas como en Asia, Europa o Medio Oriente. Por el contrario, había una falta casi total de suelo plano, fértil y bien regado. Los pueblos andinos cultivaban sus productos en millones de pequeñas parcelas dispersas a lo largo de miles de kilómetros y estas estaban posadas una encima de la otra en laderas de montañas que se elevan miles de metros. Este complicado mosaico ecológico creaba innumerables microclimas, incluidos algunos de los más secos y húmedos, más fríos y calurosos, y más bajos y altos del mundo. Quizás ninguna otra región contigua tenga una gama tan amplia de ambientes como la del antiguo Imperio inca. Y la región está tan fragmentada que las precipitaciones, las heladas, la luz solar y el tipo de suelo pueden variar en distancias tan cortas como unos pocos metros. Por ejemplo, el fondo de un valle puede tener suelos gruesos, abundante luz solar durante el día y severas heladas durante la noche, mientras que las pendientes adyacentes pueden tener suelos finos, ser sombreadas y libres de heladas. Para protegerse contra la pérdida de cultivos, los antiguos agricultores andinos utilizaban todos los microambientes que podían. Las condiciones que causaban malas cosechas en uno podían producir cosechas abundantes en otro. Los agricultores tenían deliberadamente campos en diferentes altitudes, y esta agricultura verticalmente diversificada favorecía el desarrollo de una abundante variedad de cultivos, cada uno con tolerancias ligeramente diferentes al tipo de suelo, humedad, temperatura, insolación y otros factores. La diversidad resultante de cultivos servía como una forma de seguro agrícola, pero los distintos ciclos de crecimiento en diferentes elevaciones también permitían que el trabajo se escalonara y, por lo tanto, se cultivara más área (National Research Council, 1989, p. 16).



Figura 4.3. Los andenes inca transformaron drásticamente el paisaje andino, lo que hace que las pendientes empinadas sean cultivables y aumente enormemente su potencial productivo. Aquí, vastos complejos de andenes en Pisac. Foto cortesía del autor.

Figura 4.4. Andenes en Pisac. Foto cortesía de L. Guengerich.



Figura 4.5. Andenes en el cañón del Colca. Foto cortesía de A. Guengerich.

Tabla 4.1

Tabla 4.1

<table>
<tr><td rowspan="2">Raíces y tubérculos:</td><td rowspan="2">Achira
Ahipa
Arracacha
Maca
Mashua
Mauka
Oca
Papas
Olluco
Yacón</td><td>Hortalizas:</td><td>Pimientos
Zapallos</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Frutas:</td><td rowspan="2">Bayas nativas
Guinda capulí
Chirimoya
Aguaymanto
Papayas serranas
Lúcuma
Naranjilla (lulo)
Pacay o pacae
Maracuyá
Pepino
Tamarillo (sachatomate, tomate de árbol)</td></tr>
<tr><td>Cereales:</td><td>Cañihua
Kiwicha
Quinua</td></tr>
<tr><td>Legumbres:</td><td>Basul
Nuñas
Tarwi</td><td>Frutos secos:</td><td>Palma de Quito
Nueces</td></tr>
</table>

Nota: los antiguos andinos domesticaron una gran variedad de cultivos. Esta tabla incluye algunos de los cultivos nativos menos conocidos, que se cultivaban junto con especies más familiares, las cuales se domesticaron por primera vez en otros lugares, como el maíz y el ají. Adaptado de National Research Council, 1989.

El pasaje citado expresa, de manera sucinta, el entorno ambiental único y altamente diversificado al que se enfrentaban los agricultores indígenas, así como algunas de las técnicas de gestión agrícola que utilizaban para maximizar la producción y minimizar la vulnerabilidad frente a las condiciones meteorológicas y climáticas. En una especie de versión agrícola de la Teoría de Carteras (portafolios), una técnica común era diversificar la tenencia de tierras para que sus propiedades físicas tuvieran la variedad más amplia posible de características topográficas, de suelo, de agua y de luz solar (ver figura 4.6). La mayoría de las personas incorporadas al Tahuantinsuyu por los incas eran agricultores relativamente autosuficientes, en general capaces de producir bastantes alimentos para satisfacer sus necesidades calóricas básicas. Sin embargo, los habitantes de las cuencas serranas por encima de los 3000 metros de altitud estaban más limitados por los tipos de cultivos alimentarios que podían cultivar. La agricultura a gran altura en los Andes es inherentemente riesgosa, propensa a las heladas debilitantes, al granizo, al viento, a las sequías y a las inundaciones. Solo los tubérculos resistentes, adaptados a la altitud —como las papas, la oca, el olluco y la mashua—, y los excepcionales

granos de la familia *Chenopodiaceae* —como la quinua, la kiwicha y la cañihua— crecen bien en ese ambiente (ver figura 4.7). En términos numéricos más explícitos, aproximadamente el 95% de los principales cultivos alimenticios andinos se pueden cultivar por debajo de los 1500 metros, pero solo el 20% se reproduce fácilmente por encima de los 3000 metros. La implicación de esta contrastante distribución de recursos es clara. Para aumentar la variedad y cantidad de sus alimentos y reducir el riesgo de la agricultura de subsistencia, las personas que vivían en alturas elevadas buscaban acceso a los productos de zonas climáticas más bajas y cálidas. Pero el deseo de los habitantes de las tierras altas de obtener el acceso a tierras de menor altitud no era solo, ni siquiera principalmente, un imperativo impulsado por el medio ambiente para producir cultivos de subsistencia. Los cereales ricos en proteínas de las alturas (kiwicha, cañihua y quinua), los tubérculos (papas, oca, achira y mashua) y las legumbres (tarwi), junto con la carne de llama fresca y seca, proporcionaban una dieta diaria significativa.



Figura 4.6. Como el de muchos asentamientos en el período inca, el paisaje alrededor de la moderna ciudad de Chuquibamba es un complejo mosaico de parcelas de tierra utilizadas para producir diferentes cultivos a diversas altitudes y microambientes. Chachapoyas, Perú. Foto cortesía de A. Guengerich.



Figura 4.7. Principales variedades cultivadas actualmente en el altiplano. En el sentido de las agujas del reloj, desde la derecha: papa *jank'o luk'i* (*Solanum juzepezukii,* tubérculo y planta), papa *sani imilla* (*Solanum andiginum*), papa *huaycha* (*Solanum andigenum*) y quinua (*Chenopodium quinoa*). Imagen cortesía del autor.

La política, la socialidad y el ritual jugaban un papel en el diversificado sistema agrícola de los nativos andinos, al igual que el deseo de tener variedad culinaria o la necesidad de obtener bienes de subsistencia. En este sentido, es significativo que los cultivos más apreciados de las tierras templadas fueran el maíz y la coca. Como lo demostró Murra (1960), el maíz y la coca eran altamente valorados como cultivos ceremoniales y de prestigio en los Andes: bajo los incas, eran cultivos estatales por excelencia, producidos en muchas áreas bajo el control centralizado del gobierno a través del trabajo forzado de colonos reasentados. El maíz era importante como producto alimenticio en general, pero más aún como el ingrediente principal de la chicha, un componente esencial de las fiestas políticas que los *curacas* organizaban a lo largo de todo el mundo andino antiguo. La coca era la planta ritual preeminente en los Andes y producto indispensable en toda la panoplia de ceremonias comunales formales relacionadas con la agricultura, la fertilidad animal y las transiciones en el ciclo de la vida humana, así como en una multiplicidad de ritos informales realizados por individuos y familias. En el altiplano, el

deseo de obtener acceso a estos cultivos esenciales, producidos solo en zonas más templadas, a menudo significaba que las comunidades y las familias tuvieran tierras en múltiples elevaciones. Estas tierras iban desde los pastizales más altos y barridos por el viento de la *puna*, a más de 4000 metros, aptos para el pastoreo, el cultivo de tubérculos y la producción de grano, a las altitudes altas y medias de las regiones *suni* (3500-4000 metros) y *quechua* (3000-3500 metros), zonas ecológicas en las que se podía producir una variedad más amplia de granos, tubérculos y leguminosas, hasta las incluso más bajas zonas *chaupiyungas* y *selváticas subtropicales*, que producían muchos de los cultivos de las zonas templadas, así como una amplia variedad de verduras (pimientos, zapallos, tomates), frutas (frutos del bosque, chirimoyas, papayas, lúcumas, pacaes, frejoles, maracuyás, pepinos, tomates de árbol, sachatomates o tamarillos) y nueces, entre otros productos de tierras cálidas como la miel, la madera aromática y las plumas de aves tropicales.

La estrategia de *ayllus* y grupos étnicos con parcelas dispersas por toda la región, a menudo compartiendo la tierra y los recursos de microclimas particulares con otros *ayllus* y grupos étnicos, se denomina, de manera acertada, «territorialidad discontinua». Es decir, el territorio reconocido y defendido por muchos *ayllus* no consistía en grandes terrenos contiguos, sino en muchas propiedades relativamente pequeñas y diversificadas intercaladas por las posesiones de otros grupos étnicos, en un modelo de mosaico pixelado. Después de la conquista de los incas, los virreyes y los administradores coloniales españoles se confundieron con este patrón de propiedades discontinuas, un tipo de sistema de tenencia de la tierra que no tenía ningún precedente real en Iberia. Intentaron reasentar a los habitantes en ciudades y pueblos con ubicación céntrica dentro de un territorio contiguo y limitado para facilitar el cobro de tributos, la vigilancia y la instrucción religiosa.

Debido a que el eje principal de la variación del medioambiente y los recursos naturales en los Andes se deriva del cambio de altitud, la estrategia indígena de acceso directo a un número máximo de zonas ecológicas por un solo grupo se denomina «verticalidad» o complementariedad económica vertical (Murra, 1972; Salomon, 1985). Incluso hoy en día, algunas comunidades rurales, sobre todo a lo largo de las laderas orientales de la gran cordillera andina, mantienen derechos de uso simultáneos de pastizales para llamas y alpacas en los páramos altos y fríos de las montañas de más de 4000 metros; de campos de papa, oca y quinua en las cuencas montañosas de más de 2800 metros; y de parcelas de maíz,

coca y otros cultivos de tierras cálidas en regiones muy por debajo de los 2000 metros.

La explotación de los recursos estratificados por elevación toma muchas formas especializadas en los Andes, pero podemos identificar dos variaciones principales que capturan la esencia de esta notable práctica económica. La primera es la que puede denominarse «verticalidad comprimida», en la que un solo pueblo o grupo étnico reside en un entorno físico que permite a la comunidad acceder fácilmente a zonas ecológicas contiguas o ubicadas en lugares cercanos. Diferentes zonas de cultivos, pastizales u otros recursos localizados, como fuentes de sal, miel o árboles frutales, se encuentran a uno o dos días de la comunidad madre. En general, esta comunidad se sitúa en una cuenca montañosa agrícolamente productiva de más de 2000 metros, aunque los miembros individuales de la comunidad o, a veces, el pueblo entero puede residir temporalmente en una de las zonas ecológicas más bajas para gestionar la extracción de productos no disponibles en el lugar de origen de gran altitud. El pueblo mantiene viviendas temporales en una serie de «pisos» ecológicos y se rota la residencia en ellos de acuerdo con el ciclo agrícola y pastoral de las estaciones. La eficiencia de este sistema se basa en gran medida en la solidaridad de grupo y en el intercambio de obligaciones recíprocas. Las comunidades comprometidas con esta forma de verticalidad se caracterizan por fuertes vínculos de parentesco y por una ética de autoayuda.

La segunda variación se parece a la verticalidad comprimida en que un solo grupo mantiene residencias en múltiples zonas ambientales estratificadas. Sin embargo, en este esquema —llamado «archipiélago vertical»—, el grupo étnico o pueblo explota los recursos en zonas no contiguas y ampliamente dispersas, que constituyen una serie de «islas» de producción independientes. En algunas aldeas involucradas en este plan, los miembros de la comunidad deben caminar de diez a catorce días desde su base central en las montañas para llegar a campos distantes en las tierras bajas tropicales. Esta forma de uso de la tierra estuvo más desarrollada en el período prehispánico tardío por parte de sociedades complejas como los reinos aymaras de la cuenca del Titicaca. En estos reinos, el archipiélago vertical se transformó en un especializado sistema de producción formal en el que comunidades satélites del territorio de origen eran enviadas para residir de forma permanente como colonos en bosques tropicales distantes y localidades costeras del Pacífico. Allí, los colonos cultivaban y extraían productos para su propio consumo y para

enviar a sus coterráneos de altura. Al establecer esta política de colonización permanente, estos sistemas gubernamentales mejoraban la eficiencia de su sistema económico al producir cultivos y otros bienes en múltiples zonas ecológicas. En este sistema, los cultivos alimentarios, las materias primas y otros productos básicos, en lugar de las personas, circulaban a través del archipiélago. Los colonos de las tierras altas compartían con frecuencia con los habitantes originarios los recursos de los territorios foráneos en los que habían sido reasentados, a veces adoptando la vestimenta y las costumbres de la población local. Sin embargo, los colonos mantenían los derechos básicos sobre el matrimonio, la residencia, las tierras familiares y las propiedades en sus comunidades de origen en las distantes tierras altas. La cantidad y el tipo de colonos mantenidos por los reinos del altiplano en las diferentes islas de producción eran muy variables y podían ir desde familias extendidas individuales de pocas personas hasta pueblos enteros.

Los incas, cuando comenzaron a reorganizar las poblaciones y la producción en su naciente imperio, en lugar de desmantelar por completo la tradición nativa de la territorialidad discontinua y las economías de archipiélago locales, expandieron e intensificaron esta estrategia económica en algunos contextos geopolíticos. Este rasgo de cooptación y adaptación de instituciones, creencias y patrones de comportamiento económico y político locales a las necesidades de su imperio los distinguió. El éxito de la expansión imperial inca se debió, en gran medida, tanto a la perspicaz manipulación por parte de la élite de los valores preexistentes, las estrategias económicas y los conceptos políticos referentes a la relación recíproca de derechos y obligaciones entre los líderes de la comunidad y su gente, como a la superioridad brutal de las armas. La adopción y el mayor desarrollo de los sistemas de territorialidad discontinua y de las economías de archipiélago por parte de los incas son un ejemplo de ello. Veremos otros aspectos de esta estrategia geopolítica cuando examinemos las instituciones y prácticas religiosas y políticas promovidas por los incas en su reorganización imperial del antiguo mundo andino.

Sin embargo, al mismo tiempo, en varias áreas estratégicamente distribuidas en todo el imperio, los reyes incas transformaban por completo la organización local de tenencia de la tierra para crear haciendas estatales y fincas personales a gran escala (ver figura 4.8). En estos casos, las haciendas estatales consistían en grandes áreas de cultivo ininterrumpidas que trabajaban los colonos *mitmas* y *yanas* reasentados en tierras ex-

propiadas a las comunidades locales y grupos étnicos. La expulsión de la población local por parte del rey Huayna Capac, la reorganización del régimen de tenencia de la tierra y el reasentamiento de catorce mil *mitmas* no nacidos en el lugar para producir maíz en el fértil valle de Cochabamba, en Bolivia, representan un ejemplo arquetípico de esta estrategia geopolítica, que se debe más a la audacia de la fuerza que a las sutilezas de la diplomacia. El abuelo de Huayna Capac, el rey Pachacuti, ejerció el mismo poder de coerción cuando expulsó a los habitantes autóctonos de alrededor del Cuzco para crear los distritos de riego *chapas* para los *ayllus* reales de la aristocracia inca.

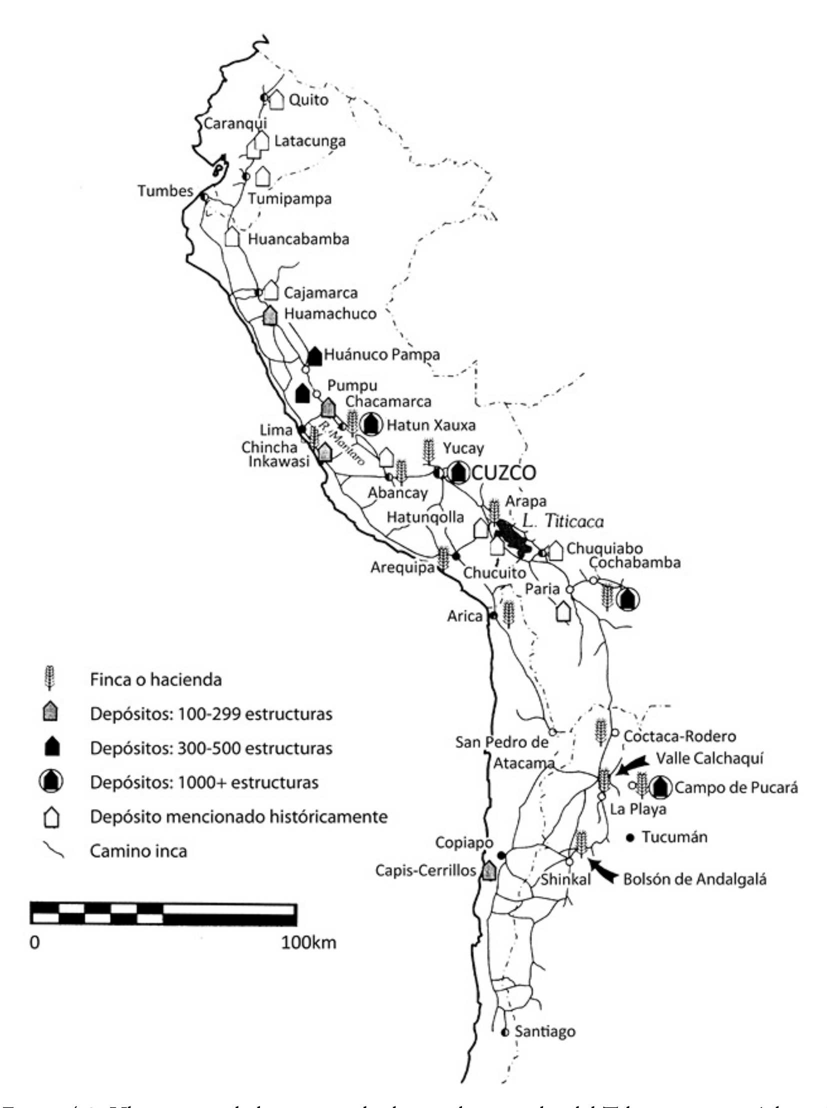


Figura 4.8. Ubicaciones de las principales haciendas estatales del Tahuantinsuyu. Adaptado de D'Altroy, 2002.

La tecnología y la organización social de la producción agrícola de los incas generaban un enorme flujo de diversos cultivos y alimentos procesados que sustentaban la economía de este imperio agrario. Según una apreciación, «en el momento de la conquista española, los incas cultivaban casi tantas especies de plantas como los agricultores de toda Asia o Europa. En laderas de montañas de hasta cuatro kilómetros de altura a lo largo de la columna vertebral de todo un continente y en climas que variaban de tropical a polar, crecieron una gran cantidad de tubérculos,

granos, legumbres, verduras, frutas y nueces» (National Research Council, 1989, p. 1). Los incas imponían tributos laborales a los indios comunes para trabajar en los campos estatales y se apropiaban de vastas cantidades de tierras para convertirlas en haciendas estatales, propiedades privadas y de los cultos religiosos. Muchas de estas posesiones agrícolas se dedicaban a la producción de maíz como el principal cultivo de prestigio del imperio.

La economía pastoral

Si bien la agricultura era la piedra angular de la economía imperial y la principal ocupación de la mayoría de la población del imperio, otro sector fundamental contribuía en gran medida a la riqueza del Estado inca: la crianza, el cuidado y la administración del ganado. En las Américas prehispánicas, solo los Andes fueron el hogar de vastas manadas de camélidos domesticados y salvajes: la llama, la alpaca, el guanaco y la vicuña. Estos animales producían lana, cuero, leche y carne. La llama servía como animal de carga en operaciones comerciales y militares al transportar productos a granel, cosechas agrícolas, alimentos procesados, madera, minerales, textiles, cerámicas y muchos otros bienes sobre el accidentado y tortuoso terreno de los Andes (ver figura 4.9). Sin embargo, los usos económicos de los camélidos solo hablan superficialmente de los roles sociales, rituales y emocionales complementarios que desempeñaban estos animales en las mentes de los andinos. La relación entre humanos y camélidos en el altiplano andino, o meseta alta, era antigua y generalizada; además, conllevaba una forma de simbiosis peculiarmente intensa.



Figura 4.9. Una llama pastando en Machu Picchu. Las llamas y las alpacas fueron los animales domesticados más importantes de los Andes. Foto cortesía de L. Guengerich.

La llama era una fuente de alimentos y utensilios, ropa y transporte; también un avatar de lo sobrenatural, una criatura animada tanto sagrada como profana. Se examinaban corazones de llamas, hígados y pulmones para interpretar augurios y pronosticar el futuro. Los sacrificios de llamas marcaban episodios cruciales en el ciclo de la vida humana y pueden haber puntualizado y definido transiciones temporales en un calendario agrícola lunar sideral (Zuidema, 1983c). La cría de llamas, los rituales de sacrificio de estas y la fertilidad agrícola estaban íntimamente relacionados con este sistema calendárico, que reflejaba las relaciones sociales, simbólicas y ecológicas entre pastoralismo y agricultura en el altiplano. Como señala Zuidema: «[…] mientras los cultivos crecen, los animales se mantienen alejados de los campos, pero después de la cosecha se introducen en ellos [para permitir que las llamas pasten en el rastrojo restante y así regenerar la fertilidad de los campos con estiércol] […] [A]sí, los cultivos y los animales se alternan en los mismos campos» (1983c, p. 16). Las ecologías sociales y físicas de la agricultura y del pastoralismo, aunque en sí mismas potencialmente antagónicas, estaban integradas por el calendario ritual: los ritmos del rito, el cultivo y la manada eran puestos en sincronía productiva.

Ya siete mil años atrás, los pueblos andinos domesticaban a dos de los cuatro camélidos nativos que se originaron en las llanuras altas y onduladas del altiplano: la llama y la alpaca. La llama se criaba para muchos propósitos y todas las partes del cuerpo de un animal vivo o muerto se integraban en la vida diaria del propietario. La alpaca, de menor tamaño, se criaba sobre todo por su lana, que es menos gruesa que la de la llama y más adecuada para tejer prendas finas. Otros dos camélidos, el guanaco y la vicuña, permanecieron en estado salvaje. El guanaco era cazado por deporte y por su carne de sabor fuerte y característico de caza. Aunque nunca fueron realmente domesticados, los rebaños de vicuñas salvajes los manejaban de forma cuidadosa los pueblos andinos para obtener su codiciada lana suave y sedosa. En el imperio inca, la lana de vicuña se reservaba para la realeza, para ser tejida en túnicas ceremoniales extraordinariamente valiosas (ver figura 4.10). Aunque las vicuñas son una especie protegida en la actualidad, su lana conserva un aura de lujo casi mítica en el ámbito de la alta costura, mucho más preciada que la cachemira, la lana común de la cabra del Himalaya.



Figura 4.10. Nunca domesticadas, manadas de vicuñas todavía vagan por la puna a grandes alturas y son una fuente de lana de muy alta calidad. Foto cortesía de A. Guengerich.

En el altiplano andino, los rebaños domesticados de llamas y alpacas eran fuente principal de riqueza y su excepcional abundancia a lo largo de milenios fue testimonio de su papel central en el sustento de los pobladores (ver figura 4.11). El tamaño de las manadas durante el apogeo del imperio inca —y es muy probable que durante los siglos anteriores

— era realmente asombroso. Registros censales de mediados del siglo XVI informan que los indios comunes que vivían a lo largo de las orillas occidentales del lago Titicaca poseían hasta mil animales y esto una generación completa después de la conquista española que provocó un colapso demográfico masivo entre las poblaciones nativas.

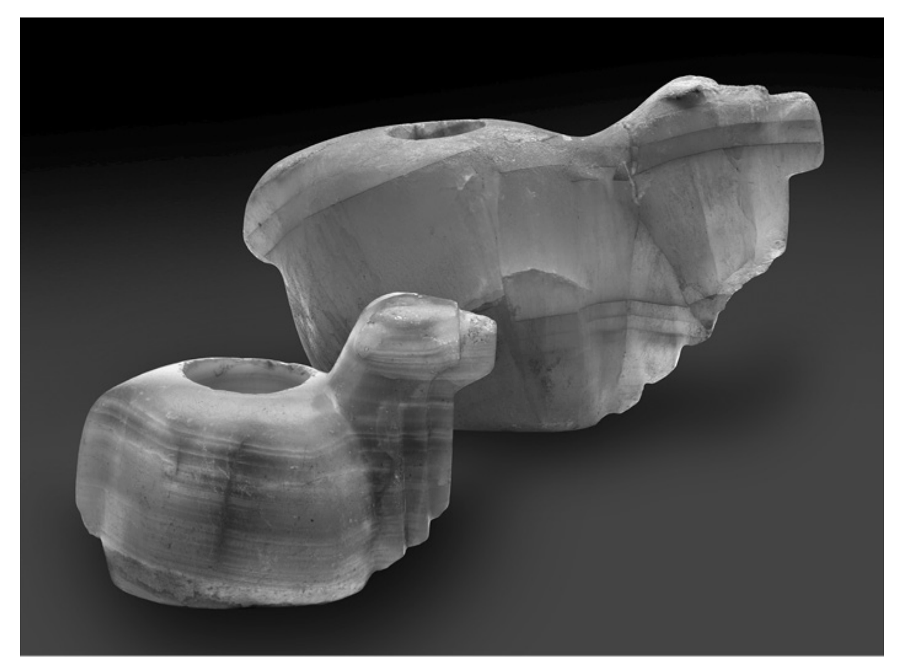


Figura 4.11. La frecuencia con que se representaron los camélidos en las obras de arte y los valiosos materiales utilizados atestiguan su valor social, ritual y económico para el pueblo andino. Esta foto muestra *conopas* en piedra de alpacas (The Field Museum of Natural History, #A114468_30d).

En 1567, don Juan Alanoca, *curaca* aymara, poseía cincuenta mil animales. El mismo documento, que registra estos números excepcionales de animales de manada en el período colonial temprano, presenta recuentos de animales en posesión de residentes nativos en los asentamientos indígenas alrededor del lago Titicaca, que incluyen los pueblos de Juli, Pomata y Zepita, antiguas capitales de Estados aymaras antes de ser asimilados por los incas. Estas *markas* aymaras o ciudades principales todavía controlaban rebaños de decenas de miles de animales incluso después del trauma de la conquista, la enfermedad y la despoblación. En los primeros años de la conquista española, los señores étnicos huancas, los rivales acérrimos de los incas, aliados con los europeos, proporcionaron enormes recuas de llamas para transportar suministros y servir como alimento (carne fresca) para el consumo de los ejércitos invasores. Una

vez más, los registros de la época se refieren a decenas de millares de animales que cumplen estos propósitos estratégicos fundamentales para los conquistadores. Uno solo puede imaginar que los rebaños de camélidos prehispánicos debieron ser aún más grandes y que su población total, en un momento dado en el reino inca, ascendió, de manera conservadora, a millones.

La llama —aunque no la alpaca, que es más sensible a los cambios de hábitat y prefiere las altitudes elevadas y el clima del altiplano— también se criaba en la costa desértica del Pacífico, si bien no en rebaños inmensos como los que se dejaban ver en la meseta alta. Los rebaños costeros de llamas pastaban en el microambiente específico de las lomas, una franja de vegetación estrecha y estacionalmente húmeda en los márgenes entre la llanura costeña y las estribaciones de los Andes. Este microambiente especial era un punto de convergencia para las poblaciones de la sierra y de la costa con sus rebaños de llamas que cumplían una función crucial de transporte moviendo mercancías hacia arriba y hacia abajo en el paisaje vertical del macizo andino.

Dada la lejana antigüedad de la explotación de los camélidos, su primordial significado económico, social y religioso para las poblaciones nativas y su mutualismo con las poblaciones humanas, no deberíamos sorprendernos al descubrir que los incas desarrollaron elaboradas técnicas de gestión y protocolos culturales para su relación con estos. La larga referencia de Bernabé Cobo sobre el manejo de la manada bajo los incas ofrece algunas ideas clave sobre la logística y las reglas culturales de la crianza y utilización de los camélidos en el imperio:

> La misma división tenía hecha el Inca de todo el ganado manso que de las tierras, aplicando una parte a la religión, a sí otra y a la comunidad otra; y no sólo dividió y separó cada una destas partes, sino también las dehesas y pastos en que se apacentasen, de modo que anduviesen en dehesas distintas sin que se pudiesen mezclar; las cuales dividió y hizo amojonar en cada provincia. Las dehesas de la religión y del Inca se llamaban *moyas* de la religión y *moyas* del Inca, y no era lícito pasar el ganado de la religión a las *moyas* del Inca, ni al contrario; sino que cada estancia o hato tuviese su distrito propio y limitado. También estaban divididos los términos entre una provincia y otra; porque no eran comunes los pastos de distintas provincias, ni aun para el ganado de un mismo dueño: como en las dehesas de la provincia de Chucuito, en que se criaba el ganado que tenía el Inca en aquella provincia, no podía entrar a pacer el ganado que el mismo Inca tenía en la provincia de los *Pacages*, su contérmina. En la guarda destos ganados había gran cuenta en ponerles pastores y mayordomos que contasen el multiplico y reses que morían; y en contribuir la gente que para este efecto era menester, pagaban los pueblos buena parte de su tributo. La parte de ganado aplicada al común del pueblo era mucho menor que cualquiera de las otras dos, como se echa de ver por los nombres que a cada una tenían puesto: porque a las estancias de la religión y del Inca nombraban *capacllama*, y a las de la comunidad y particulares, *hucchacllama*, que quiere decir estancias ricas y estancias pobres. De la parte que pertenecía a

> la comunidad iba el rey haciendo mercedes a caciques y personas que le servían, y mandaba repartir a los vecinos las cabezas que cada uno había menester para su servicio. Todo lo que daba por vía de merced para criar y fundar estancias, no se podía dividir ni enajenar, como las tierras; y así, lo poseían en común los herederos del primer dueño.
>
> Era este ganado manso de *llamas* una de las mayores riquezas que los indios tenían, para cuya conservación y que siempre fuese en aumento, había ordenado el Inca dos cosas importantísimas: la primera, que a cualquiera res que diese *caracha*, (es cierta enfermedad como sarna, o roña, a que este ganado está sujeto y de que muere mucho) la enterrasen luego viva y bien honda, y nadie se pusiese a curarla ni matase para comer, para que así no pegase a las otras el mal, que es por extremo contagioso; la segunda, que no se matasen hembras ni en los sacrificios ni para otro ningún efecto; con lo cual era increíble la multitud deste ganado que había en todo su reino (Cobo, 1964[1653], lib. 12, cap. XXIX, pp. 122-123).

Este pasaje transmite de manera elocuente la obsesión de la élite inca con el éxito reproductivo y la salud de sus rebaños de llamas, además de describir de forma explícita algunos de los mecanismos y la sociología del manejo del ganado. Como lo hacían con el paisaje agrícola, los incas dividían los rebaños de camélidos en tres grandes categorías de posesión, control y uso: propiedad estatal y privada del rey y la familia real, propiedad de la religión y propiedad de la comunidad local. Estas tres categorías principales de rebaños se segregaban espacialmente de manera rigurosa como un método contable para realizar el seguimiento de los animales y las fluctuaciones anuales en su población y, es probable, también como una reacción a la escasez localizada de buenos pastizales. La codificación por colores de los rebaños facilitaba el sistema de contabilidad que rastreaba los números de animales en las diferentes categorías. Las llamas se separaban en rebaños de color blanco, negro, marrón y mixto que luego se registraban con los mismos colores en las cuerdas de los *quipus* donde los *quipucamayocs* llevaban la contabilidad. Al igual que en el caso de las tierras agrícolas —el otro recurso fundamental de la economía indígena—, los rebaños designados se distribuían entre los grupos étnicos locales, los señores locales, los funcionarios provinciales incas y la familia real para su uso personal. Tanto los *curacas* locales como el monarca inca también dotaban a las *huacas* y a los cultos religiosos con animales de manada para el sostenimiento de la clase sacerdotal y los servidores responsables de mantener los cultos. En resumen, existían sistemas paralelos de asignación, redistribución y contabilidad para las tierras agrícolas y los rebaños de camélidos, lo que refleja la profunda interdependencia social y ritual de la agricultura y el pastoreo. Como Cobo relató, de manera similar al sistema de tributación laboral para cultivar los campos estatales, muchas ciudades sometidas, sobre todo en la meseta andina, cumplían con sus obligaciones de tributo al proporcionar pastores para las élites del imperio y para los cultos religiosos estatales.

Los incas reciprocaban el tributo laboral proporcionado por las ciudades sojuzgadas redistribuyendo periódicamente llamas a los *curacas* locales y a sus comunidades. En otras palabras, la imposición tributaria de parte de los incas sobre la economía pastoral no implicaba la expropiación directa de un cierto número o porcentaje de animales en ciudades y señoríos. Al igual que en la producción agrícola comunitaria, el tributo no se enmarcaba en términos de cantidades específicas de un producto determinado —en este caso, animales o subproductos animales como la lana, la carne y el cuero—; más bien, los incas exigían solo trabajo manual de parte de las comunidades sometidas, quienes trabajaban en pastizales designados expropiados a los gobiernos locales durante su incorporación al imperio. En este sentido, las estrategias y los protocolos tributarios incas eran sagaces. Una vez que se lograba la expropiación inicial de los recursos de las entidades políticas, la posterior tasa de exacción de la comunidad no implicaba una mayor enajenación de los recursos naturales fundamentales, si bien la carga adicional de trabajar las tierras y pastos del Estado era claramente onerosa. La carga psicológica de la tributación se reducía en el sentido de que los productos producidos en las tierras de los miembros individuales de la comunidad no se tomaban y enviaban al Cuzco. Los miembros de la comunidad mantenían lo que era su propia producción; pero, por supuesto, la cantidad de lo que habrían podido producir para su propio beneficio se reducía de forma sustancial por la expropiación original de sus tierras por los incas. Sin embargo, a lo largo de las generaciones, los recuerdos de autonomía y de posesión ancestral de más tierras y recursos pueden haber retrocedido estableciéndose una «nueva normalidad» de producción que ya tenía en cuenta el trabajo que se le debía a los incas. Las comunidades sometidas, al menos, no tenían que presenciar a los gobernadores incaicos apoderándose de cultivos, rebaños y otros productos de la comunidad, empaquetándolos y enviándolos a los lejanos señores del Cuzco. En este proceso de recalibración de la memoria, podemos ver de nuevo la transformación sutil de la conciencia histórica inducida por la aplicación de la élite incaica de una estrategia de hegemonía viral. Tejidos, ganado y acceso a la tierra eran tres fuentes principales de riqueza transportable y fija que sostenían el poder social en el imperio inca. Pero, al final, el acceso al trabajo, desplegado en muchas formas y movilizado a través de varias instituciones distintas, era lo más valioso. El trabajo que se acumulaba y administraba de manera local fue la clave del éxito de las ambicio-

nes imperiales incas y, en última instancia, la verdadera fuente de riqueza del imperio.

La logística del imperio

¿Cómo manejaban los incas esta economía? ¿Cómo coordinaban la producción, el mantenimiento, la circulación y el consumo de bienes y servicios a escala imperial? De nuevo, las palabras de Cieza de León, escritas en franca admiración de la audacia de la organización imperial inca, nos ofrecen indicaciones fundamentales:

> […] cómo en más de mill y dozientas leguas que mandaron de costa, tenían sus delegados y gouernadores, y muchos aposentos y grandes depósitos llenos de todas las cosas necessarias, lo qual era para prouisión de la gente de guerra. Porque en vno destos depósitos auía lanças, y en otros dardos, y en otros oxotas, y en otros las demás armas que ellos tienen.
>
> Assímismo vnos depósitos estauan proueydos de ropas ricas, y otras de más bastas: y otros de comida, y todo género de mantenimiento. De manera que aposentado el señor en su aposento, y alojada la gente de guerra, ninguna cosa desde la más pequeña hasta la mayor y más principal dexaua de auer, para que pudiessen ser proueydos (Cieza de León, 1984[1553], cap. XLIIII, pp. 143-144).

Quizás más que cualquier otro Estado nativo de las antiguas Américas, el inca fue justamente reconocido por la escala y la eficiencia de su elaborado sistema de almacenamiento de productos básicos. De hecho, el progreso de la conquista española de los Andes se habría ralentizado de forma sustancial si no hubiera sido por las interminables hileras de almacenes incaicos, conocidos en quechua como *collcas*, llenos de comida, ropa, armas y suministros que los conquistadores encontraron desplegados en las afueras de los pueblos inca (ver figura 4.12).



Figura 4.12. *Collcas* como estas en Ollantaytambo no solo contenían bienes, sino que, al estar ubicadas en un lugar destacado, también evidenciaban la riqueza del Estado. Imagen cortesía de L. Guengerich.

Bernabé Cobo, al igual que Cieza de León, describió el sistema de almacenamiento inca y nos proporciona información perspicaz sobre su organización interna: «Los depósitos reales y los de la religión eran distintos», escribió, «aunque estaban siempre juntos, como eran los dueños de lo que en ellos se encerraba y los efectos a que se aplicaba. Eran los del Inca mucho mayores y más largos que los de la religión; de donde se colige haber sido mayor su parte de tierras y ganados que la que estaba consagrada a los dioses» (1964[1653], p. 124). Este perceptivo pasaje sugiere que, cuando los incas incorporaban una nueva provincia a su imperio, vinculaban la construcción de una gran cantidad de almacenes con la reorganización del sistema de tenencia de la tierra que, como vimos, dividía los territorios en tres partes principales: gobierno central, culto estatal y propiedades autóctonas. Los productos de las dos particiones territoriales del Estado iban a parar en *collcas* espacialmente segregadas. Un conjunto de almacenes se designaba para los cultos del Estado y otro para el uso del gobierno central. Si Cobo tenía razón, las *collcas* gubernamentales eran más grandes y más numerosas; además, contenían

una variedad más amplia de materias primas y productos manufacturados que las designadas para el sustento de los cultos religiosos.

Las *collcas* eran estructuras sólidas circulares o rectangulares construidas con piedra de campo, madera y paja, las cuales con frecuencia contaban con elaborados sistemas de ventilación para ayudar a la conservación de grandes volúmenes de provisiones alimentarias, como papas o maíz. El procesamiento especial de las papas, de otros tubérculos y de la carne de llama hizo que se tuviera que ampliar la capacidad de los almacenes para satisfacer las necesidades alimentarias a largo plazo de la población. Una técnica, aún ampliamente utilizada por las comunidades indígenas de los Andes, es la de congelar y luego secar los cultivos de raíces como la papa para obtener un producto llamado «chuño». Después de la cosecha, estos se ponen a la intemperie durante las noches heladas y los días secos y soleados característicos de la sierra y del altiplano. Luego, los agricultores aplastan los tubérculos expuestos durante el día para eliminar el agua liberada durante la congelación de la noche anterior. El proceso da como resultado un producto liviano, liofilizado, que tiene propiedades de almacenamiento excepcionales, conservando el valor nutritivo durante años, sin refrigeración. De manera similar, la carne de llama fresca se secaba en tiras y se transformaba en charqui, un producto como la cecina, que se podía transportar fácilmente por largas distancias. El chuño y el charqui fueron cruciales para la logística del imperio porque eran las comidas «preparadas» de los ejércitos incaicos mientras estaban en marcha. En épocas de sequía, inundación, heladas u otras catástrofes naturales, estos alimentos procesados se convertían en una póliza de seguro que permitía al imperio soportar la hambruna regional y los disturbios políticos que acompañaban a las poblaciones desesperadas y hambrientas. Hoy en día, el chuño todavía sirve como un alimento en situaciones de hambre, constituyendo una porción sustancial de la dieta de los hombres andinos durante tiempos de malas cosechas.

En la capital provincial inca de Huánuco Pampa, en la sierra norcentral del Perú, la investigación arqueológica sistemática documentó más de dos mil depósitos con distintas características arquitectónicas relacionadas con sus funciones de almacenamiento. Aquí se utilizaban *collcas* circulares para el almacenaje del maíz. Los restos cerámicos descubiertos en los depósitos indican que el maíz se almacenaba en granos en grandes vasijas selladas. Las *collcas* rectangulares al parecer se asignaron al almacenamiento de tubérculos, los cuales se colocaban sobre esteras de paja y

amarrados en paquetes individuales atados con cuerdas. Los depósitos de Huánuco poseían características estructurales especializadas, como umbrales elevados, doble suelo de grava y piedra, conductos revestidos de piedra alineados con las corrientes de aire reinantes que facilitaban la ventilación (Morris, 1992a). Estas características mejoraban la capacidad de las estructuras para minimizar el impacto del daño por moho, hongos, insectos y roedores a los productos almacenados. Las distinciones espaciales y arquitectónicas entre almacenes circulares y rectangulares también pueden haber sido diseñadas para facilitar la rápida contabilidad con *quipus* de los productos almacenados.

Al igual que con el caso de los grandes rebaños de camélidos, el mantener algo con su similar aliviaba la lenta y tediosa tarea de ejecutar los inventarios anuales ordenados por los reyes incas. Para controlar el flujo de alimentos a granel y de productos manufacturados a través del sistema de almacenamiento, los incas mantenían un cuerpo de funcionarios públicos —los «delegados y gouernadores» mencionados por Cieza de León—, quienes contabilizaban la recolección y el transporte de estos valiosos productos. En términos de la logística del imperio, la clase de funcionario que tenía particular importancia era el *quipucamayoc*. Como vimos, los *quipus* eran ingeniosos instrumentos mnemotécnicos que codificaban, a través de una serie de complejos patrones recursivos de cuerdas anudadas y coloreadas, una amplia gama de información económica, política, social, ritual y narrativa fundamental para el buen funcionamiento de la burocracia estatal. Los *quipucamayocs* eran una clase de hombres con una ocupación hereditaria y especializada (*camayoc*) en el Estado inca que registraban en los cordones anudados información esencial sobre la cantidad de bienes que circulaban dentro y fuera de los almacenes estatales, además de realizar tareas análogas a las de los escribas en otros Estados arcaicos. Los *quipucamayocs* informaban directamente a los funcionarios estatales de los niveles más altos, a los *curacas*, a los gobernadores provinciales o territoriales y, en última instancia, al propio emperador inca.

La magnitud de la capacidad de almacenamiento controlada por el Estado inca era extraordinaria y no dejó de impresionar a los conquistadores españoles. Dos breves pasajes, uno de un testigo ocular de la conquista española y el otro de un cronista, transmiten la excepcional diversidad y cantidad de productos almacenados en todo el reino, así como una de sus funciones principales. Alrededor del Cuzco había:

> […] almacenes llenos de mantas, lana, armas, metales y ropas, y de todas las cosas que se crían y fabrican en esta tierra […] y casa hay en que se guardan más de cien mil pájaros secos, porque de sus plumas que son de muchos colores se hacen vestiduras […] Hay rodelas, adargas, vigas para cubrir la casa, cuchillos y otras herramientas; alpargatas y petos para provisión de la gente de guerra en tanta cantidad que ni cabe en el juicio cómo han podido dar tan gran tributo de tantas y tan diversas cosas (Sancho de la Hoz, 1968[1534], cap. XVII, p. 330;).

Del mismo modo, el Inca:

> Hordenó y mandó que el capitán que llevase gente de guerra, mandase que de quarenta en quarenta leguas, desde la çiudad del Cuzco hasta do fuese lo postrero que llegase, fuesen hechos en los *tanbos* de las quarenta leguas fuesen grandes depósitos de todos mantenimientos ansí de maíz como de *chuño y papas y quinua* y agí y sal y carne seca y pescado y obejas en pie. Y esta comida fuese para que llegada que fuese la gente de guerra que fuese a conquistar o paçificar alguna provinçia que se uviese revelado, le fuese dada a esta gente de guerra desta tal comida y depósitos lo que a cada uno le fuese nesçesario hasta llegar al otro *tanbo* de allí quarenta leguas do otro tanto se le diese (Betanzos, 2015[1557], cap. XXII, p. 230).

Estos dos pasajes revelan no solo algo de la cantidad y diversidad de productos almacenados por los incas, sino también el emplazamiento sistemático de las instalaciones de almacenamiento a lo largo de los caminos del imperio para facilitar las campañas militares, así como el movimiento del rey y su corte.

La evidencia arqueológica corrobora las descripciones de los españoles sobre la vasta capacidad de almacenamiento de los incas. Muchos de los centros provinciales estatales, como aquellos en las cuencas del Mantaro (ver figura 4.13), Huánuco, Huamachuco y Cajamarca, contenían miles de almacenes construidos en series lineales en las laderas de las colinas que rodeaban importantes ciudades. Solo el valle del Mantaro tiene aproximadamente 2750 almacenes registrados arqueológicamente (D'Altroy, 2002, p. 281). Instalaciones de almacenamiento de similar magnitud se construían cerca de haciendas estatales, fincas reales y santuarios religiosos. Por ejemplo, D'Altroy señala que el asentamiento de Cotopachi, adyacente a la hacienda imperial en el valle de Cochabamba, en Bolivia, desarrollado por el Inca Huayna Capac, incluyó 2400 depósitos y que el número de almacenes en Campo de Pucará, en Argentina, alcanzó a 1717 (2002, p. 281). Estas cifras nos dan solo una idea de la magnitud de la capacidad del imperio para producir, almacenar y distribuir alimentos básicos, productos suntuarios y bienes estratégicos necesarios para las campañas militares. El emplazamiento estratégico y regular de las instalaciones de almacenamiento revela que el mantenimiento de vastas cantidades de productos disponibles para una utilización rápi-

da era un elemento clave en el arte inca de gobernar, un tema que exploraremos con mayor detalle más adelante.

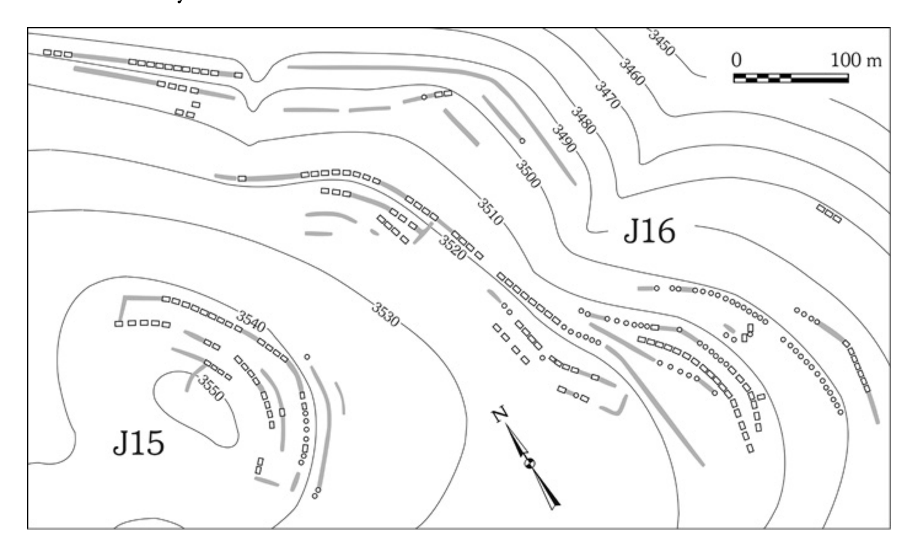


Figura 4.13. El sitio de Hatun Xauxa comprendía un gran número de *collcas* altamente visibles dispuestas en las laderas por encima del centro del asentamiento. Imagen cortesía de T. D'Altroy.

La gran mayoría de las instalaciones de almacenamiento estatales se construían en la capital imperial del Cuzco y cerca de ciudades importantes, capitales provinciales, fincas estatales, haciendas reales y santuarios religiosos de particular renombre a lo largo del Qhapaq Ñan o Camino Imperial (ver figura 4.14). El Qhapaq Ñan estaba formado por dos rutas de norte a sur, una en la sierra y otra a lo largo de la costa del Pacífico, unidas por una serie de enlaces laterales de este a oeste a través de los principales pasos de montaña de la Cordillera de los Andes. La ruta serrana del Qhapaq Ñan tenía una extensión de más de 4800 kilómetros desde Chile hasta Ecuador, mientras que todo el sistema vial puede haber cubierto hasta 41 000 kilómetros, integrando paisajes dispares y agrestes, incluidos los desiertos de la costa del Pacífico, las pequeñas y aisladas cuencas de la sierra del Perú y Ecuador, las vertiginosas y agrietadas laderas de las montañas de los flancos orientales de la gran Cordillera de los Andes y el impenetrable altiplano de Bolivia y Chile. Irradiando desde las plazas centrales del Cuzco, las diversas ramas del Qhapaq Ñan unían los cuatro principales segmentos geográficos del reino inca: Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu.

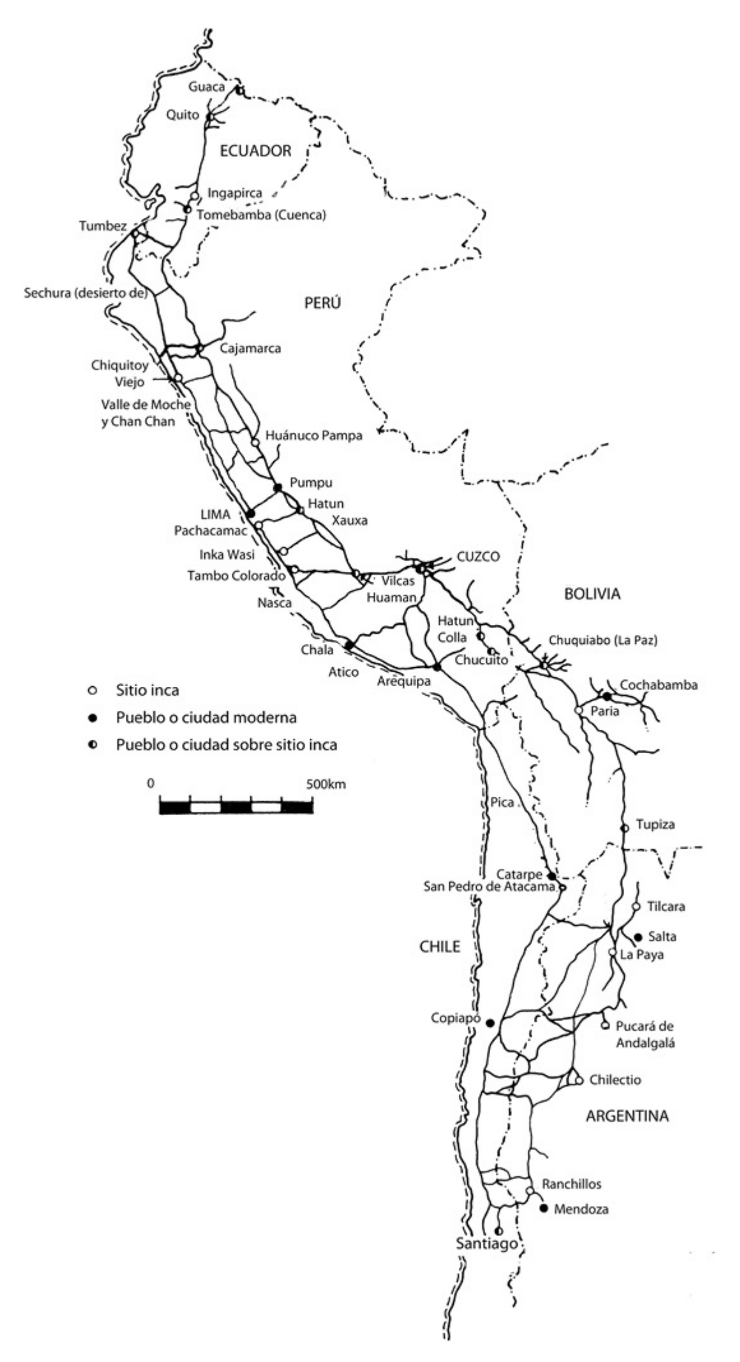


Figura 4.14. El Qhapaq Ñan, el sistema vial inca, cruzaba los Andes corriendo de norte a sur desde Ecuador hasta Chile, mientras que los segmentos transversales iban de este a oeste. Adaptado de Hyslop, 1990.

Dos pasajes de Cieza de León transmiten de manera brillante la majestuosidad visual, la importancia militar y el significado político, social y simbólico de la red de caminos inca:

> Destos caminos reales avía muchos en todo el reyno, así por la sierra como por los llanos. Entre todos quatro se tienen por los más ynportantes, que son los que salían de la çibdad del Cuzco, de la misma plaça della como cruzero a las provinçias del reyno… Y por tenerse en tanto los señores, quando salían por estos caminos sus personas reales con la guarda convenible, yva por uno y por otro la demás jente; y aún en tanto tuvieron su poderío que, muerto uno dellos, el hijo, aviendo de salir [a] alguna parte larga, se le hazía camino por sí mayor y más ancho que el de su anteçesor; mas esto era si salía [a] alguna conquista el tal rey o a hazer cosa dina de tal memoria que se pudiese dezir que por aquello avía sido más largo el camino que para él se hizo. Y esto vemos claro porque yo e visto junto a Vilcas tres o quatro caminos […] y a éstos llaman al uno camino de Ynga Yupangue y al otro Topa Ynga, y al que agora se usa y usará para sienpre es el que mandó hazer Guaynacapa, que allegó çerca del río de Angasmayo al Norte y al Sur mucho adelante de lo que agora llamamos Chile; camino tan largo que avía de una parte a otra más de mill y dozientas leguas (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. XV, p. 42).
>
> […] mandó Guaynacapa que se entendiese en hazer un camino más real, mayor y más ancho que por donde fue su padre, que llegase hasta Quito, donde tenía pensado de yr; y que los aposentos ordinarios y depósitos y las postas se pas[as]en a él. Para que por todas las tierras se supiese ser esto su voluntad, salieron correos a lo avisar y luego fueron orejones a lo mandar cunplir y se hizo un camino, el más sobervio y de ver que ay en el mundo, y más largo, porque salía del Cuzco y allegava a Quito y se juntava con el que yva a Chile, ygual a él. Creo yo que desde que ay memoria de jentes no se a leydo de tanta grandeza como tuvo este camino, hecho por valles hondos y por sierras altas, por montes de nieve, por tremadales de agua, por peña viva y junto a ríos furiosos; por estas partes yva llano y enpedrado, por las laderas bien sacado, por las syerras desechado, por las peñas socavado, por junto a los ríos sus paredes entre nieve *con* escalones y descanços; por todas partes linpio, barrido, desconbrado, lleno de aposentos, de depósitos de tesoros, de tenplos del Sol, de postas que avía en este camino. ¡Oh! ¿Qué grandeza se pu[e]de dezir de Alexandro ni ninguno de los poderosos reyes que el mundo mandaron que tal camino hiziesen, ni enventasen el proveymiento que en él avía? Ni fue nada la calçada que los Romanos hizieron, que pasa por España, ni los otros que leemos, para que con éste se conparen (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. LXIV, pp. 185-186).

La construcción del sistema de caminos inca, sobre todo en el terreno tortuoso de la sierra andina, fue un logro audaz de ingeniería y, es muy probable, el proyecto más grande que se haya intentado en las antiguas Américas. El Qhapaq Ñan, junto con sus alimentadores laterales, era una poderosa herramienta de integración política para el Estado inca. Los mensajes podían enviarse a lo largo del camino imperial entre el Cuzco y sus remotas capitales provinciales con una velocidad increíble, utilizando un sistema de corredores de relevo llamados *chasquis*, que estaban estacionados a lo largo de segmentos designados del camino. Además de acelerar la transmisión de información de vital importancia, el extenso y técnicamente sofisticado sistema de caminos facilitaba en gran medida el movimiento eficiente de productos a granel y manufactura-

dos, colonos *mitmas*, funcionarios provinciales y, por supuesto, ejércitos incaicos en todo el imperio. Los caminos también funcionaban como representaciones simbólicas del gobierno inca y de la majestuosidad de los reyes individuales que competían por agrandar y hacer más magníficos los caminos de sus predecesores. El comentario de Cieza de León sobre la construcción de caminos y puentes reservados separados para uso exclusivo del rey inca y su corte enfatiza la intensificación de las distinciones de clase entre la realeza, los nobles y los indios comunes que surgieron en el período tardío del imperio incaico. Por tanto, el sistema de caminos inca, como prácticamente todos los demás productos físicos de su infraestructura imperial, servía para múltiples propósitos, desde el más instrumental desde el punto de vista económico, hasta el profundamente político y simbólico. En un sentido real, podemos considerar la infraestructura en sí misma imbuida de cualidades sociales, políticas y religiosas, como un agente activo en la extensión y consolidación del poder inca (ver figura 4.15).

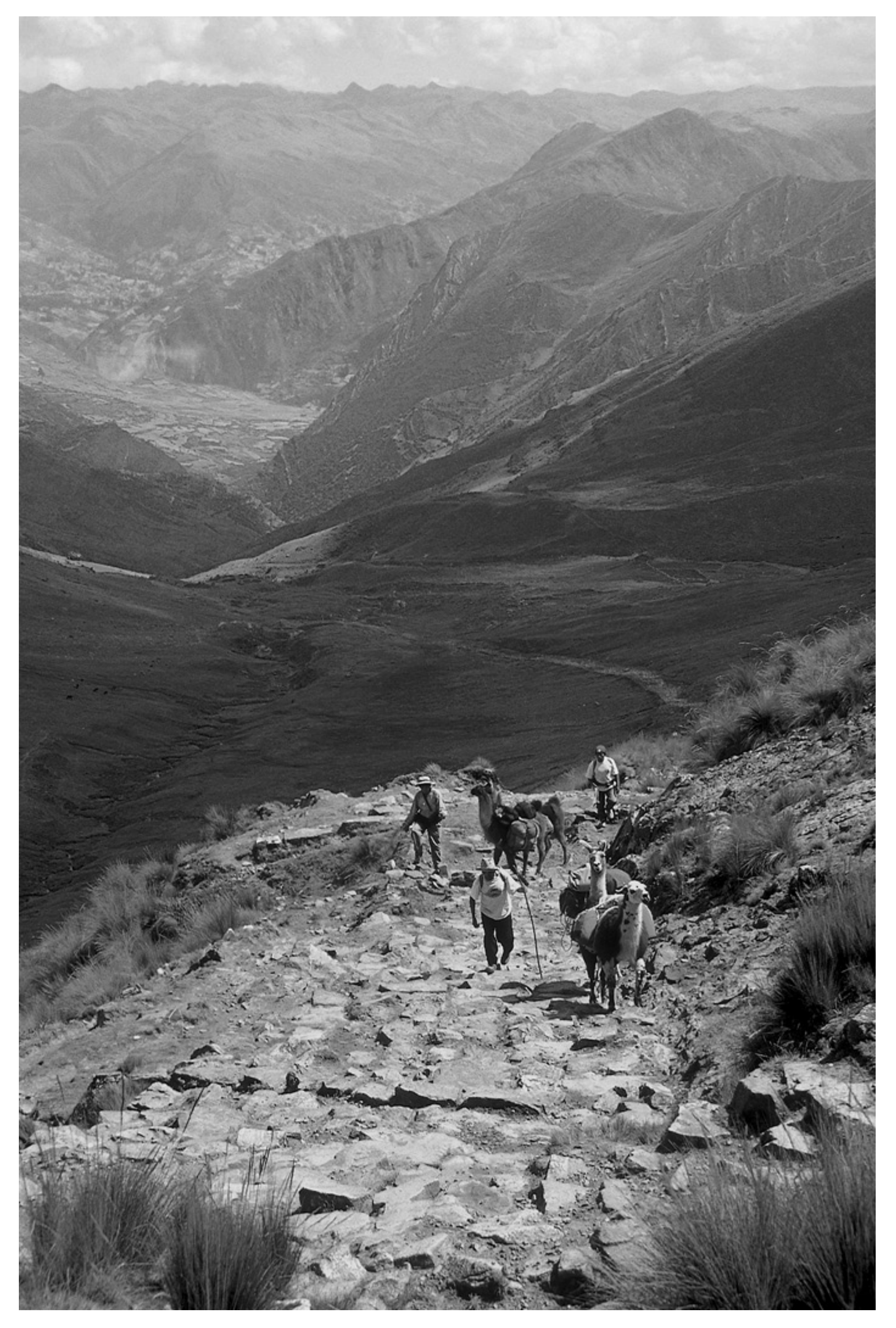


Figura 4.15. Los caminos inca atravesaban terrenos escarpados. Foto de Ricardo Espinosa.

Los santuarios y centros administrativos gubernamentales provinciales —como los de Xauxa, Cajamarca y Pachacamac— se establecieron a lo

largo de las rutas montañosas y costeras del Qhapaq Ñan para coordinar la administración local y la explotación económica de los recursos naturales y humanos. En regiones donde no existía un asentamiento local que pudiera servir como una apropiada capital provincial, los incas creaban ciudades como Huánuco Pampa, a menudo siguiendo un plano en cuadrícula simétrico o construyendo grandes sectores de ellas según el modelo del núcleo central de la capital imperial del Cuzco (ver figura 4.16). En territorios conquistados que ya poseían importantes centros urbanos, los incas simplemente absorbían la ciudad nativa en la red de ciudades que eran el núcleo de la administración inca. Como en el antiguo asentamiento costero de Pachacamac, cerca de la Lima moderna (ver figura 4.17), los gobernantes incas a menudo construían algunos edificios administrativos importantes, como un templo para el culto solar estatal, almacenes, complejos residenciales para la élite inca y tal vez un *acllahuasi*, colocándolos en lugares prominentes dentro de las ciudades para marcar y simbolizar su incorporación al imperio inca.

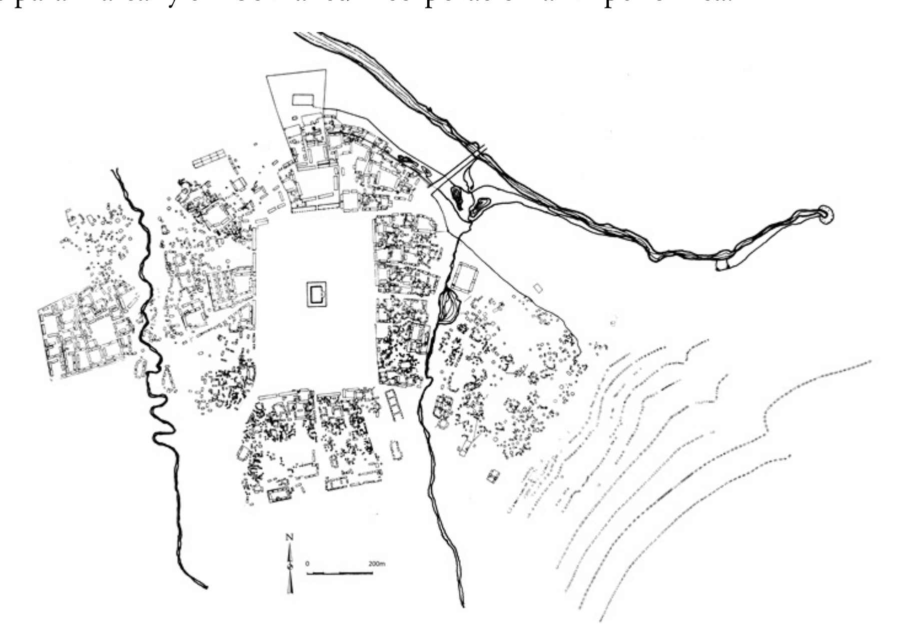


Figura 4.16. Los principios simétricos de organización son evidentes en el sitio de Huánuco Pampa, importante centro provincial y fuente arqueológica de conocimientos significativos sobre la planificación de los asentamientos incaicos. Adaptado de Morris y Thompson, 1985.



Figura 4.17. El templo al culto solar de Inti fue uno de los varios edificios que los incas construyeron en el antiguo lugar de peregrinación de Pachacamac, en la costa central del Perú, cerca de la actual ciudad de Lima. Foto cortesía de A. Guengerich.

A lo largo del camino imperial en las provincias, entre las principales ciudades, pueblos y capitales, el Estado inca mantenía una serie de posadas o estaciones de paso, llamadas *tambo*s (*tampu*)(ver figura 4.18). Cada *tambo* ofrecía alojamiento temporal y comida a los funcionarios incas que viajaban; además, podía proporcionar alimento al ejército durante las campañas militares. Por lo general, los *tambos* consistían en una serie de grandes estructuras rectangulares destinadas a ser residencias para viajeros, dispuestas alrededor de una plaza central, cocinas comunitarias e hileras de almacenes llenos de alimentos. Los *tambo*s más elaborados cerca de las capitales de provincia con frecuencia incluían baños de piedra y a menudo también santuarios para los cultos estatales. Estas estaciones de paso a lo largo del camino imperial se construían, mantenían, aprovisionaban y probablemente atendían por personal local *mitayo* de la región circundante. Los *tambo*s eran eslabones esenciales en la cadena de mando y comunicación que unían a las provincias incaicas con la capital imperial del Cuzco. Así, la red de ciudades, pueblos, recintos de templos y *tambo*s provinciales, los grupos centralizados de almacenes estatales y el sistema de caminos altamente desarrollado, todos construidos y mantenidos a través de los esfuerzos coordinados de las fuerzas laborales locales de la *mita*, constituían una infraestructura física efectiva para el proyecto imperial inca. Sin embargo, el sistema organizativo que los incas diseñaron para administrar su imperio no fue menos impresionan-

te que estos productos físicos más visibles. Esta infraestructura política del Estado inca será el tema del capítulo 6.

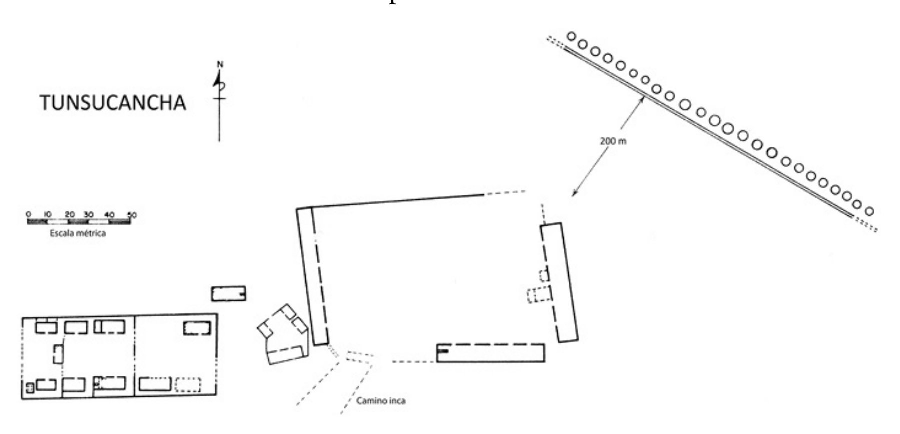


Figura 4.18. Plano del *tampu* de Tunsucancha, en la región de Huánuco. Adaptado de Morris y Thompson, 1985.

Comerciantes, mercados y el modelo económico inca

Cuando analizamos el orden económico del Estado inca, no podemos dejar de notar que una institución fundamental de integración económica, una herramienta común para el intercambio y la circulación de bienes y servicios compartidos por prácticamente todas las sociedades estatales, antiguas y modernas, parece ausente. Esta institución es el mercado. Todas nuestras fuentes sobre los incas coinciden en que el intercambio de bienes y servicios en el imperio no tenía lugar en los mercados formales, a pesar de que los mercados y las prácticas comerciales al parecer existieron en las provincias del norte en los últimos tiempos del imperio inca, en lo que hoy es Ecuador (Salomon, 1986).

Los mercados en las sociedades preindustriales eran tanto los espacios designados para ello como el proceso social en el que los vendedores, vinculados a un bien o servicio en particular, podían interactuar con los compradores con el fin de completar una transacción que, supuestamente, era satisfactoria para ambos. En teoría, las fuerzas de la oferta y la demanda establecen el precio de los bienes y servicios que se intercambian en el mercado. Los precios envían «señales» a los vendedores sobre lo que desean los compradores y sobre la capacidad o la disposición de estos para pagar un precio designado. Si la gente quiere más de algo de lo que está disponible para la compra, los precios subirán, estimulando a los vendedores a producir o procurarse más del bien deseado. Las preferencias de vendedores y compradores se reflejan en las curvas de oferta y

demanda de varios mercados y establecen el precio de los bienes y servicios. Esto, por supuesto, es la teoría de un mercado totalmente «libre». Nunca existieron tales mercados en el mundo premoderno, ni, en realidad, existen hoy. Siempre hay algunas «distorsiones» en el mercado en forma de colusión, monopolios, manipulación de precios y regulaciones gubernamentales. Incluso las economías capitalistas más puras establecen restricciones al intercambio de mercancías. Sin embargo, la teoría del libre mercado aún se refiere con cierta reverencia a la famosa «mano invisible» de Adam Smith, que impulsa el mercado en virtud de individuos «racionales» que actúan en su propio interés y, por tanto, promueven su propio bienestar, así como el de la sociedad en su conjunto.

Esa es la teoría, pero la realidad es bastante diferente. Ciertamente, en el mundo premoderno, la mano invisible de Smith nunca existió en realidad. Compradores y vendedores nunca actuaban de forma totalmente independiente en el mercado. La mayoría de los Estados premodernos establecían estrictos controles sobre los mercados y las plazas convirtiéndolos en mercados administrados en lugar de mercados libres. Estos tipos de mercados administrados existieron a lo largo de la antigua Mesoamérica, entre los aztecas (Berdan, 1985; Hassig, 1985; Hodge & Smith, 1994; Smith, 1980 y 2004), mayas (Coe, 2005; Demarest, 2004) y zapotecas (Joyce, 2010), entre otros. La relación del conquistador español Bernal Díaz, testigo presencial, sobre el mercado en la capital azteca de Tenochtitlan-Tlatelolco transmite la vitalidad y la complejidad de esta institución social en la civilización Mexica-Azteca y es, probablemente, ilustrativo de los bienes, servicios y organización administrativa que existían en los mercados de las antiguas Américas:

> Y desque llegamos a la gran plaza que se dice el Tatelulco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían [...] cada género de mercaderías estaban por sí y tenían situados y señalados sus asientos. Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas y plumas y mantas y cosas labradas y otras mercaderías de indios esclavos y esclavas. Digo que traían tantos dellos a vender aquella gran plaza como traen los portugueses los negros de Guinea, e traíanlos atados en unas varas largas con colleras a los pescuezos, porque no se les huyesen, y otros dejaban sueltos. Luego estaban otros mercaderes que vendían ropa más basta y algodón e cosas de hilo torcido, y cacahuateros que vendían cacao. Y desta manera estaban cuantos géneros de mercaderías hay en toda la Nueva España [...]
>
> ¿Para qué gasto yo tantas palabras de lo que vendían en aquella gran plaza? porque espara no acabar tan presto de contar por menudo todas las cosas. Sino que papel, que en esta tierra llaman amal, y unos cañutos de olores con liquidámbar, llenos de tabaco, y otros ungüentos amarillos y cosas deste arte vendían por sí. E vendían mucha grana debajo de los portales que estaban en aquella gran plaza. Había muchos herbolarios y mercaderías de otra manera. Y tenían allí sus casas adonde juzgaban tres jueces y otros como alguaciles ejecuto-

res que miran las mercaderías. Olvidado se me había la sal y los que hacían navajas de pedernal, y de cómo las sacaban de la misma piedra. Pues pescaderas y otros que vendían unos panecillos que hacen de una como lama que cogen de aquella gran laguna, que se cuaja y hacen panes dello, que tienen un sabor a manera de queso. Y vendían hachas de latón y cobre y estaño, y jícaras y unos jarros muy pintados, de madera hechos. Ya querría haber acabado de decir todas las cosas que allí se vendían, porque eran tantas de diversas calidades, que para que lo acabáramos de ver e inquirir, que como la gran plaza estaba llena de tanta gente y toda cercada de portales, en dos días no se viera todo (Díaz del Castillo, 2011, pp. 292-293).

El intercambio en el gran mercado de Tenochtitlan se realizaba en forma de trueque —es decir, un producto cambiado por otro de acuerdo con las inclinaciones de compradores y vendedores—; pero también a través del intercambio monetario, utilizando una moneda estandarizada que tomaba varias formas: granos de cacao y plumas de pavo llenas de polvo de oro, siendo dos de las más prominentes formas de moneda. Como señala Díaz, los jueces y «alguaciles ejecutores» nombrados vigilaban el mercado para mantener el orden entre los miles de compradores y vendedores presentes, para resolver disputas, para garantizar que los vendedores se adhirieran a los precios fijos de los productos básicos y para hacer cumplir las leyes suntuarias que prohibían a la gente común y a la nobleza de menor rango adquirir bienes de prestigio, como plumas de quetzal, jade y otros artículos de lujo emblemáticos del cargo político y la nobleza.

Las crónicas españolas relatan que hasta sesenta mil personas compraban y vendían todos los días una «multitud de mercadería» en el mercado de Tenochtitlan. Dado que los aztecas no poseían animales de carga, la logística de comercialización a esta escala debe de haber ocupado la mano de obra de miles de porteadores que llevaban las mercancías en sus espaldas o, en el caso de la ciudad de Tenochtitlan, atravesada por canales, transportándolas en pequeñas embarcaciones.

El intercambio mercantil en la antigua Mesoamérica estaba estrechamente relacionado con una clase de comerciantes ricos y políticamente poderosos llamados *pochtecas*, que se especializaban en el comercio a larga distancia de productos de lujo. Estos eran tanto agentes del Estado como mercantes independientes que comerciaban por cuenta propia. Estaban afiliados y trabajaban como comerciantes en nombre de las casas nobles aztecas, pero también como agentes provocadores, partiendo en expediciones comerciales en convoyes fuertemente armados para evaluar la tierra, los recursos y las defensas de las formaciones políticas vecinas como posibles objetivos para la expansión militar azteca. Este doble papel, como comerciantes y espías, ilustra que tanto la política como la

economía moldeaban el rol y el estatus social de los *pochtecas* y de los mercados donde prestaban sus servicios.

Los incas no tenían mercados como el de Tenochtitlan, ni tampoco usaban una moneda estandarizada; además, no existía tal clase de comerciantes endógenos como los *pochtecas* dentro del orden social inca. Los mercaderes de función similar a la de los *pochtecas* trabajaban en nombre de las casas nobles locales en los Andes del norte, donde se llamaban *mindalá*; pero no había equivalentes en la mayor parte del imperio inca. Otra posible excepción se refiere al rico señorío costeño peruano de Chincha. María Rostworowski publicó y estudió de manera exhaustiva un documento conocido como la *Relación de Chincha* (o el *Aviso*), que describe este complejo sistema gubernamental que constaba de treinta mil tributarios especializados en distintas ocupaciones, como la agricultura, la pesca y el comercio a larga distancia. Unos seis mil tributarios de los señores de Chincha se dedicaban al comercio (Rostworowski, 1970 y 1989). El documento los describe como «gente muy atrevida y de mucha razón y policía» y, según Rostworowski, «los únicos que en el Tahuantinsuyu usaban 'moneda' porque compraban y vendían con cobre» (2014, p. 256). Este dinero puede referirse a los «naipes» o hachas-moneda pequeños, de tamaño estandarizado, hechos de delgadas láminas de cobre (y, por tanto, no utilitarias, al menos como verdaderas hachas) que se encuentran en diversos contextos arqueológicos a lo largo de la costa norte del Perú y Ecuador, incluso en fundiciones a gran escala en el valle de Lambayeque (Shimada, 1985a y 1985b) (ver figura 4.19). No está claro hasta qué punto estas hachas-moneda de cobre eran de circulación generalizada o un medio de intercambio más especializado en el que su valor se calibraba por su eficacia simbólica y ritual; pero el hecho de que muchos paquetes envueltos de hachas-moneda se encuentren en tumbas de élite sugiere que su uso quizá se restringió a ciertos personajes sociales y en contextos políticos y rituales específicos de una clase.



Figura 4.19. «Naipes», fichas monetarias en forma de hacha de la cultura Sicán, norte del Perú. Foto cortesía de I. Shimada.

Sabemos por el *Aviso* que los comerciantes de Chincha operaban una red de comercio geográficamente expansiva que irradiaba por tierra desde la costa central del Perú hasta la sierra andina y el altiplano, conectada con embarcaciones marítimas que se enrumbaban hacia el norte, a la costa sur de Ecuador. El comercio terrestre en la sierra al parecer se concentró en la obtención de cobre, plata, oro y otros minerales a cambio de bienes de prestigio. La logística de esta articulada ruta comercial terrestre y marítima demandaba caravanas terrestres de miles de llamas y

sus arrieros, así como embarcaciones marinas en buenas condiciones de navegabilidad, tecnológicamente capaces de virar y navegar con y contra las corrientes oceánicas prevalecientes. Una sofisticada balsa hecha en madera de balsa equipada con timón, caña y vela la capturó el capitán de mar español Bartolomé Ruiz en 1528, durante el segundo viaje de exploración de Francisco Pizarro a lo largo de la costa de Ecuador. La descripción del encuentro indica que la embarcación indígena transportaba hasta veinte personas y un cuantioso cargamento de artículos de lujo, como delicados tejidos *cumbi* de lana y algodón, tapices, objetos de oro y plata, joyería hecha con esmeraldas y otras piedras preciosas y semipreciosas, vasijas de cerámica fina y muchas conchas *Spondylus* o *mullu*, el bivalvo de aguas cálidas que se encuentra en las aguas ribereñas de Ecuador (Rostworowski, 1999, p. 211). El hermoso *mullu*, dotado de carga ritual, era codiciado por las élites andinas durante milenios como emblema de autoridad social, símbolo de las fuerzas dadoras de vida de la naturaleza y medio de intercambio político.

El cargamento de esta expedición comercial, que probablemente se originó en Chincha, es altamente revelador: incluso si tenemos en cuenta los intereses particulares de los españoles en la descripción de aquellos productos que tenían valor dentro de su propia economía política, este parece haber estado dominado por la presencia de bienes de lujo que, en el contexto andino nativo, nunca circulaban ampliamente entre todas las clases sociales. Aunque el pescado seco y otros productos básicos de subsistencia —como las papas, la quinua y el maíz— al parecer eran parte de la carga de los barcos mercantes costeros, la mayoría de los objetos comerciales no estaban destinados al trueque en los mercados de la ciudad. Es decir, los comerciantes de Chincha claramente no servían a un mercado universal de consumidores, de todas las clases y estatus sociales, ni llevaban sus productos a un mercado central para su venta en una transacción anónima y desinteresada con un comprador voluntario. No formaban parte de una institución monetizada del mercado comercial. Más bien, al igual que los *mindalá* del norte, servían a los intereses de señores particulares que les encargaban adquirir bienes valorados por la élite política. Estos bienes se convertían luego en importantes fuentes de capital político como productos de indicación de estatus e intercambio de regalos.

Cuando los incas incorporaron al señorío de Chincha a su reino (probablemente a fines del siglo XV), en lugar de desarticular este sistema bien desarrollado de intercambio a larga distancia, negociaron con los

señores chincha para continuar adquiriendo e intercambiando los objetos deseados, en particular las valiosas conchas *Spondylus* encontradas solo en las aguas distantes de Ecuador. Como parte de esta negociación, los reyes incas extendieron a los señores principales de Chincha el privilegio exclusivo de viajar en literas con todas las insignias reales junto al rey inca durante las campañas militares o cuando este y su corte circulaban por el reino en visitas de inspección. Mientras los señores chincha rindieran homenaje y tributaran al rey, tenían libertad para llevar a cabo su lucrativo comercio. Como resultado, incluso como súbditos que tributaban, es posible que se hubiesen vuelto considerablemente más ricos después de su incorporación al mundo geopolítico más amplio del imperio. En este sentido, el imperio inca no era solo un motor de exacción económica; sino que, en algunos contextos, también era un polo de desarrollo y creación de riqueza. La intimidación militar era ciertamente una técnica en el repertorio político de los reyes incas; pero también lo era el incentivo mucho más sutil de la avaricia, el potencial para los súbditos de élite de asegurarse nuevas fuentes de riqueza y de poder.

Entonces, ¿qué podemos concluir sobre el orden económico del Estado inca? Como vimos, los incas operaban dentro de una economía política que difería en grado considerable, si no completamente en tipo, de los otros imperios premodernos de las Américas y de otros lugares. Es extremadamente raro encontrar una sociedad tan compleja como la del imperio inca sin una importante economía monetaria o que no esté profundamente involucrada en una red de transacciones mercantiles. Además, muchos Estados e imperios priorizan el tributo en forma de productos básicos. Los Andes se distinguen por una intensa focalización en el cumplimiento de las obligaciones con el Estado mediante el servicio laboral en vez del pago en moneda, en productos manufacturados estandarizados o en otros tipos de dinero primitivo. La política de los Estados premodernos como el inca requería un flujo constante de trabajo excedente canalizado hacia las clases dominantes que residían de forma permanente en los centros urbanos. La estructura organizativa del proceso extractivo variaba en grado y en tipo según el contexto social local y las circunstancias históricas. Una distinción fundamental depende de la naturaleza de esta exacción; es decir, la clase de intercambios formales (tributo, coercitivo o voluntario) que tenían lugar entre las élites urbanas y los indios comunes rurales. Por ejemplo, mientras que esta relación de intercambio en los Andes se basaba más en el servicio laboral directo, en la antigua Mesoamérica, los intercambios tributarios entre los hombres

comunes y la élite a menudo eran de productos básicos (tributo en especie). Este era ciertamente el caso del imperio azteca, en el que cantidades designadas de bienes fluían a la capital Tenochtitlan desde treinta y ocho provincias tributarias sobre una base periódica, por lo general semestral o anual. Los súbditos producían u obtenían artículos para el tributo en sus propias tierras y lo entregaban a los funcionarios tanto locales como imperiales en forma de sacos de maíz, chiles, grano de amaranto y otros productos a granel y procesados. Los aztecas también gravaban con tributo en trabajo para realizar obras públicas, pero esta no era la principal forma de tributación, como lo era en el Estado inca. En cierto sentido, por supuesto, se podría argumentar que esta distinción no es muy significativa, ya que el tributo en especie es solo un producto del trabajo, una objetivación portátil del trabajo excedente. Sin embargo, la importancia social potencialmente más profunda del servicio laboral directo de un indio común a una élite en el mundo andino antiguo merece un examen más detenido.

El tributo en forma de trabajo, en vez que el tributo en forma de productos, representa una incorporación más sutil y, al mismo tiempo, más efectiva de los súbditos coloniales a un régimen hegemónico. Es verdad que ser desposeído involuntariamente de un producto puede significar experimentar un acto de exacción no deseado, opresivo. Además, la fuerza de trabajo que se invertía en la producción de los artículos se expropiaba junto con el propio producto objetivado. Sin embargo, las relaciones sociales que rodean la organización de este trabajo están internalizadas dentro de la comunidad de la cual se extraen los productos. En contraste, el requisito de trabajar directamente para el beneficio de una persona o comunidad exógena dominante es una expresión más absoluta y que exterioriza la subordinación social, económica y política. Los actos repetidos del servicio laboral crean y cosifican vínculos sociales jerárquicos. El trabajo brindado por una unidad doméstica cambia las propiedades sociales de autogestionadas e inalienables a controladas externamente y alienables. La estructura de las relaciones sociales de la exacción de trabajo es externalizada y moldeada en gran parte por actores sociales y fuerzas externas a la comunidad tributaria. El servicio en trabajo extraído por generaciones de súbditos coloniales por los gobernantes puede, en sí mismo, servir para transformar la conciencia histórica tanto de los súbditos como de los señores, hasta que la relación coaccionada es sutilmente «naturalizada». En otras palabras, el tributo en forma de producto, aunque posiblemente más desventajoso económicamente que el tri-

buto en trabajo, no tiene la misma capacidad para transformar la conciencia de las poblaciones sometidas para que lleguen a percibir las obligaciones tributarias como un elemento natural y constitutivo de sus relaciones sociales con las élites, tanto locales como foráneas. En este sentido, la obligación de realizar el servicio laboral en beneficio del imperio se convertía no solo en una fuente instrumental de riqueza concentrada para la familia real inca y sus agentes estatales, sino también en un mecanismo cultural efectivo de adoctrinamiento político y moral. Habituados a trabajar para el rey, el *curaca* y la comunidad, los súbditos se involucraban en un orden económico inca que era simultánea e indivisiblemente un orden social, político y moral. Es decir, el orden económico inca se entrecruzaba con y, en un sentido real, estaba constituido por relaciones sociales y políticas fundamentales y valores culturales medulares. El principal valor cultural que proporcionaba la lógica para las transacciones económicas, políticas y rituales era el de la obligación mutua y la reciprocidad: entre parientes y amigos, súbditos y señores, humanos y su medioambiente físico, personas y sus dioses.

---

[4] Ver también Falcón, 1918[ca. 1567], p. 152; Garcilaso, 1961[1609], parte 1, libro 5, cap. 15.

Capítulo 5

El orden moral
Religión y espiritualidad entre los incas

Los incas vivían en un complejo mundo moral y espiritual donde se compenetraban prácticamente todos los aspectos de su vida cotidiana. Para comprender la naturaleza de las creencias y las prácticas religiosas entre los incas, debemos reconocer la importancia de las realidades sociales que surgían del involucramiento continuo de personas, paisajes y cultura material. Debemos entender cómo estas realidades sociales estaban insertadas dentro de un campo más amplio de significantes imbuidos de una concepción cultural compartida de la inmanencia de lo espiritual en lo cotidiano.

Así como la tierra y el trabajo estaban en el centro del orden económico incaico, también eran el núcleo principal del orden moral y de las prácticas religiosas. Los incas poseían un profundo y permanente apego a la tierra que era la fuente de su intensa espiritualidad. De hecho, las tareas diarias y colectivas de la agricultura y el pastoreo, del trabajo de la tierra y del cuidado de los campos eran actos de adoración. La experiencia religiosa de los incas activaba lazos conceptuales y afectivos altamente elaborados que se fundían con el paisaje habitado. Muchas de las nociones filosóficas y escatológicas abstractas de los incas se basaban, en definitiva, en las acciones concretas de labrar la tierra, construir un andén, limpiar un canal, fertilizar los campos, cosechar los cultivos, seleccionar los rebaños y expresar reverencia por todos los actos de procreación humana, animal y vegetal. El trabajo y la adoración no eran realidades separadas o actividades distintas. Ningún día en especial de la semana se separaba formalmente de las labores cotidianas con el propósito de

orar, contemplar o conversar con las deidades. Parafraseando a Hocart (1970[1936], p. 256), no había religión en los Andes, solo un sistema que en Europa se había dividido en religión y negocios. Para los incas, ganarse la vida y adorar a los dioses eran, en esencia, actos indistinguibles de la vida cotidiana. Incluso los cultos estatales y las prácticas religiosas más esotéricas de la realeza inca tenían como cimientos la actividad productiva, ya fuera la producción de riqueza en forma de cultivos agrícolas, rebaños de camélidos, pesca o la extracción de minerales y de productos forestales, así como la reproducción social de las personas.

El pensamiento religioso inca codificaba un conjunto de creencias abstractas sobre la realidad última y los roles, las responsabilidades sociales y el destino de los humanos; pero, igual de importante, la religión inca conllevaba una serie de prácticas concretas y materiales centradas en las cualidades sacras del mundo natural y diseñadas para canalizar las fuerzas de la naturaleza propicias (y apartar las desfavorables) en beneficio de los humanos. En este sistema de creencias y prácticas, el paisaje físico en sí mismo poseía ciertas cualidades humanas y el poder de afectar el destino de las personas. El impresionante paisaje andino de picos de montaña cubiertos de nieve, altas y remotas pampas, gargantas vertiginosas, impetuosas cascadas, ríos turbulentos y tormentas eléctricas violentas e inquietantes suscitaban en la mente de sus habitantes un sentido de poder insólito y latente en la tierra. En esta mentalidad animista, se creía que la naturaleza poseía algo así como un alma: una sustancia invisible que literalmente animaba la realidad material, incluidos todos aquellos elementos del paisaje como rocas, tierra, cuevas, manantiales, ríos, lagos y océanos que el pensamiento occidental contemporáneo considera como inertes. En virtud de esta cualidad similar al alma, la naturaleza tenía la capacidad de comunicarse directamente con los humanos, en particular a través de las capacidades mediadoras de los chamanes, curanderos, sacerdotes y reyes que servían como conductos a las fuerzas pro-

fundas y subyacentes del universo que se consideraban tanto peligrosas como potencialmente beneficiosas.

Para los incas, la adoración requería establecer una comunicación entre los mundos natural y social; además, se creía que ciertos objetos y lugares en el paisaje eran puntos privilegiados de acceso para hacer esta intersección comunicativa entre estos dos mundos paralelos. Este punto de acceso era conocido y nombrado por los incas como *huaca.* El concepto de *huaca*, junto con las complejas creencias y prácticas materiales enfocadas en su veneración, permeaba la experiencia religiosa inca tanto entre los indios comunes como entre las élites. Un concepto estrechamente relacionado, el de *camay*, que podemos describir como una especie de *élan vital*, la fuerza vitalizadora y creativa imbuida en toda la realidad material, era fundamental para la filosofía religiosa inca. La comprensión de la religión incaica comienza con la exploración del significado y del poder social de *huaca* y *camay*. Estos dos conceptos parecen haber tenido raíces antiguas en la mentalidad andina indígena, anterior a cualquier sistematización ideológica bajo el régimen político inca. Proporcionaban la estructura profunda, la *raison d'être* material y metafísica, tanto para los cultos religiosos populares como para los estatales. Las nociones mutuamente implicadas de *huaca* y *camay* también servían para articular la relación social entre humanos y naturaleza, de la cual los pueblos andinos dependían para su sustento y su reproducción cultural.

Huaca y *camay*

Entonces, ¿qué era exactamente una *huaca*?[5] La primera mención del término en documentos publicados por españoles se encuentra registrada por Juan de Betanzos al referirse a uno de los mitos de origen de los incas. Este mito describe los tremendos poderes creativos y destructivos de Contiti Viracocha Pacha-yachachic, «Dios hazedor del mundo». Como Señor de la Creación, Viracocha emergió del lago Titicaca, cerca del antiguo sitio arqueológico de Tiwanaku, en la provincia inca de

Collasuyu, y procedió a hacer a «toda la gente de Perú y de sus provinçias […] formándolas de piedras» y dándoles nombres. Según el relato de Betanzos, Viracocha señaló las piedras que él había creado y dijo: «[…] estos se llamaran los tales y saldrán de tal fuente en tal provinçia y poblarán en ella y allí serán aumentados; y estotros saldrán de tal cueba y se nombrarán los fulanos y poblarán en tal parte; y ansí como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedra, ansí an de salir de las fuentes y ríos y cuebas y çerros en las provinçias que ansí os he dicho y nombrado» (2015[1557], caps. I y II, pp. 123-126). Luego, el Señor de la Creación se puso en marcha para llamar a las personas que había creado desde sus *pacarinas*, sus puntos de origen étnico. Cuando llegó a la provincia de Cacha, el pueblo, fuertemente armado, se enfrentó a Viracocha para matarlo y defender su territorio. Pero Viracocha, al percibir su intento asesino, «hizo que cayesse fuego del çielo y que viniesse quemando una cordillera de un çerro hazia do los yndios estaban», lo que los llevó a postrarse espantados ante él. Viracocha les dijo a los habitantes de Cacha, pertenecientes a la etnia canas, que él era su creador y, como relata Betanzos, en conmemoración de esta revelación sin precedentes, estos construyeron:

> […] una suntuossa *guaca*, que quiere dezir *guaca* adoratorio o ydolo, en la qual *guaca* ofreçieron mucha cantidad de oro y plata éstos y sus deçendientes, en la qual *guaca* pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande de casi çinco baras en largo y de ancho una bara o poco menos en memoria de este *Viracocha*. Y de aquello allí subçedido, lo qual dizen está hecha esta *guaca* desde su antigüedad hasta oy y yo he bisto el çerro quemado y las piedras del y la quemadura es de más de un quarto de legua (Betanzos, 2015[1557], cap. II, p. 126).

La extraordinaria narrativa de Betanzos revela muchas dimensiones interrelacionadas del significado y la importancia social del término *huaca*. Materialmente, la *huaca* es un lugar físico, un santuario que es el sitio de adoración para todas aquellas personas que reconocen su atributo especial (ver figura 5.1). En este caso, la *huaca* como objeto material la fabricaron los canas de Cacha para conmemorar un evento que revelaba a la deidad

que los creó. Como resultado, el santuario se convirtió en un emblema material de su lugar de origen e implícitamente en una reivindicación cultural del territorio circundante. Aquí, los canas también crean un «ídolo» para la adoración de Viracocha. Ellos instalan esta imagen del Señor de la Creación dentro del santuario, haciendo una reclamación aún más explícita y divinamente sancionada de sus derechos territoriales originales. La *huaca* se convierte en el equivalente a un título sobre la tierra, autorizando a los canas a poseer, usar y defender de manera legítima la tierra como su propiedad. Los actos de adoración al ídolo de Viracocha dentro de la *huaca* requieren de ricas ofrendas de oro y plata, enfatizando así el poder social y económico del santuario. La *huaca* como lugar fijo y concreto en el paisaje y el ídolo instalado en su interior se convierten en un objeto religioso compuesto que hace referencia a un momento específico (el momento de origen), un lugar (la tierra de las montañas quemadas) y unas personas (los canas de Cacha, quienes primero confrontan y luego reconocen a Viracocha como el poder divino de la creación).

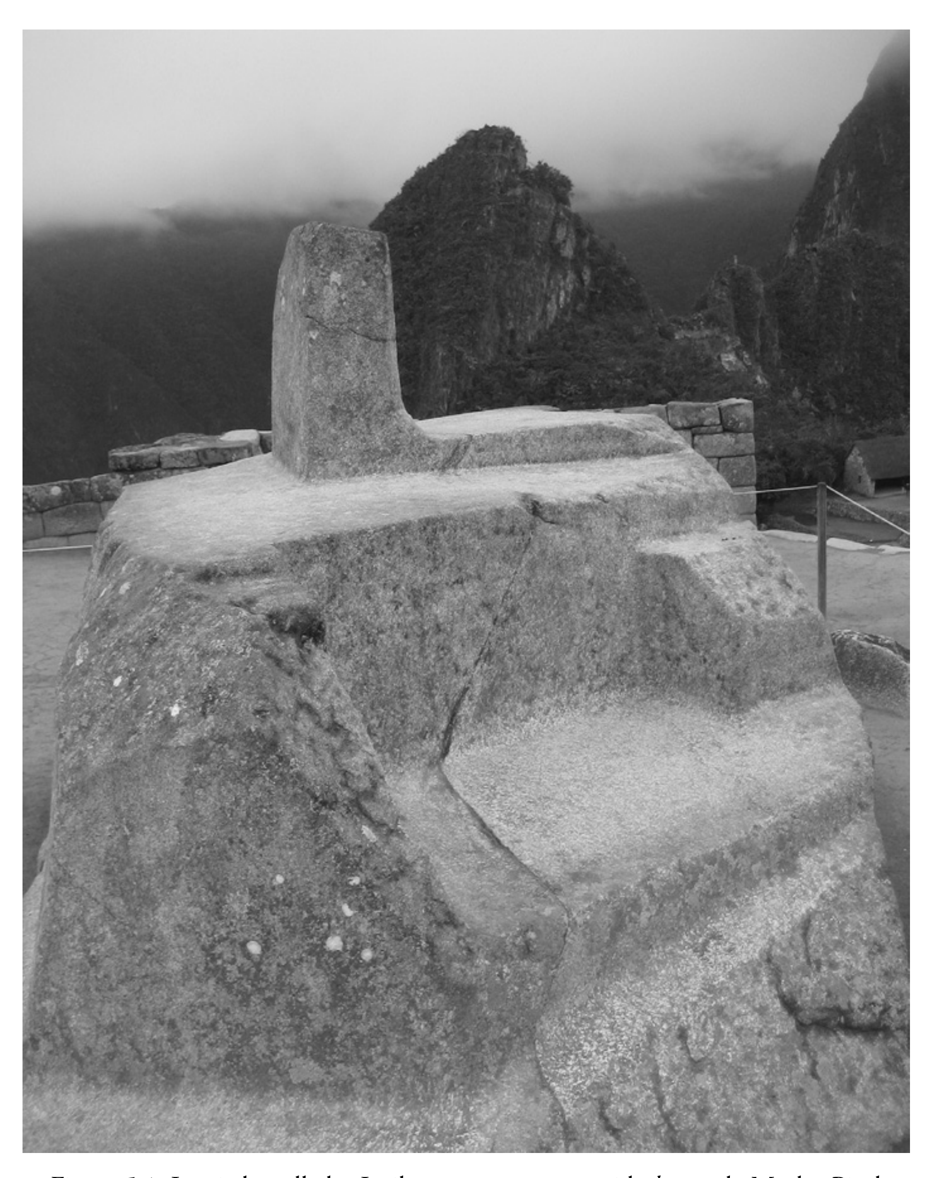


Figura 5.1. La piedra tallada «Intihuatana», una conocida *huaca* de Machu Picchu. Foto cortesía de L. Guengerich.

El texto de Betanzos se refiere como «adoratorio» a la estructura que los canas construyeron en memoria de este importantísimo evento de creación étnica y de reconocimiento. Este término se puede traducir como «santuario físico»; pero también, en un sentido más activo como oratorio, un lugar de oración

(Pizarro, 1921[1571], p. 202; Van de Guchte, 1990, p. 243). La última traducción expresa mejor la calidad dinámica y transaccional de una *huaca* andina. Una *huaca* antigua era una entidad material identificable la mayoría de las veces, aunque, como veremos, no siempre se localizaba de forma concreta en el paisaje. Pero el significado de *huaca* excede la mera materialidad. Una *huaca* era también un lugar o un objeto de culto que servía como un conducto de comunicación entre las personas y las fuerzas divinas de la naturaleza. De hecho, el poder latente en la materialidad de la *huaca* como santuario se activa solo cuando se usa como oratorio en los momentos de ritual comunicativo: colocación de ofrendas, compartir alimentos y bebida entre la comunidad de creyentes. El poder de la *huaca* para afectar el destino de sus dueños y creyentes solo puede hacerse efectivo en momentos de contacto, comunicación e intercambio entre la comunidad y las fuerzas deificadas de la naturaleza; es decir, para ser eficaz, la *huaca* debe activarse como una entidad «social», como un objeto comunicativo, ya que no puede permanecer en estado mudo y material de poder latente.

Este reconocimiento abre vetas aún más ricas sobre el significado del término *huaca* para los incas. En el mundo andino, las *huacas* eran (y en gran medida aún lo son) partes integrales de un paisaje sagrado alrededor del cual los grupos étnicos organizaban su vida espiritual y ceremonial. La *huaca* es el punto principal de encuentro y comunicación entre los humanos y el mundo natural, un *locus* de convergencia entre el cielo y la tierra, lo material y lo inmaterial, la naturaleza y la cultura, lo sagrado y lo profano. Para lograr este estado privilegiado de eficacia comunicativa, tanto la *huaca* como los ídolos y los objetos en su interior deben ser capaces de hablar. Para los incas, la oración no era un monólogo de súplica humana dirigida a una deidad distante y sorda. Las *huacas* eran entidades definidas por su capacidad de intercambio comunicativo. Eran vehículos privilegiados para que la comunidad de creyentes entablara diálogos con sus dioses. Estos diálogos entre el pueblo inca y sus deida-

des no eran asuntos pasivos. Los dioses y los humanos negociaban de manera activa entre sí. Intermediarios que actuaban en nombre de los reyes incas planteaban preguntas a *huacas* particularmente destacadas para obtener declaraciones oraculares que pudieran guiar a estos en momentos críticos de sus carreras, como antes de enfrentamientos armados o celebración de fiestas religiosas (ver figura 5.2). A veces, si al rey no le gustaba el resultado del oráculo, lo regañaba, se negaba a hacerle ofrendas obligatorias o incluso amenazaba con destruir la *huaca*.



Figura 5.2. El Inca convoca a las *huacas* y conversa con ellas para hacer preguntas y obtener respuestas oraculares. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

El caso más famoso de la furia impresionante de un rey inca con un oráculo que no le agradaba ocurrió durante el muy belicoso reinado del último emperador, Atahualpa. Durante la lucha dinástica con su hermanastro Huascar, Atahualpa envió a dos nobles emisarios a la prominente *huaca*-oráculo de Catequil, en las montañas de Huamachuco. Según lo relatado por

Betanzos (2015[1557], cap. XVI, p. 371), «la qual *guaca* estava en un monte ençima de un çerro muy alto y el ydolo della hera hecho de piedra, según que es la hechura de un honbre; y estava en ella un biejo muy biejo que hablava con este ydolo y el ydolo con él». Atahualpa ordenó a sus embajadores reales que hicieran sacrificios en su nombre para que se conociera su gran éxito y buena fortuna. La respuesta de Catequil no fue la que anticipó Atahualpa. El anciano que dio la contestación del ídolo-oráculo reprendió a Atahualpa por sus actos asesinos contra los aliados y ejércitos de Huascar y predijo un futuro sombrío para el emperador. Atahualpa se enfureció y declaró que «tanbién es *Auca* [traidor, enemigo] essa *guaca*, como *Guascar*». En respuesta, Atahualpa ordenó a su ejército cercar el cerro donde estaba Catequil «porque el ydolo no se le fuese» y «el mismo *Ataguালpa* en persona subió a la *guaca* do el ydolo estava y llegando al ydolo con un hacha que llevava en las manos el *Ataguালpa* le dio un golpe en el pescueço, del qual golpe le derribó la cabeça. Y luego le trujeron allí el hombre viejo, que hera tenido por santo, que la respuesta dio del ydolo a los mensajeros, y ansimismo le cortó el *Ataguালpa* con su hacha la cabeça» (Betanzos, 2015[1557], cap. XVI, pp. 371-372). No contento con decapitar tanto al ídolo de Catequil como a su asistente religioso, Atahualpa procedió a quemar el ídolo y el cadáver del viejo sacerdote, a reducir los restos de ambos a polvo y luego prender fuego a toda la colina en la que la *huaca* ídolo-oráculo había sido colocada.

Aunque tal vez sea un ejemplo extremo de la tensa y potencialmente ambigua y conflictiva relación entre *huacas* y reyes, esta historia recalca el simultáneo poder y vulnerabilidad de las *huacas* como entidades con cualidades y propensiones casi humanas, así como con una capacidad similar a la humana para las relaciones comunicativas. La gente no se limitaba a rezar o suplicar de manera pasiva a las *huacas*; más bien, para bien o para mal, hablaban, negociaban, discutían y se involucraban en relaciones sociales activas. En una exposición sobre los templos

más importantes de los incas, Pedro de Cieza de León enfatizó esta capacidad dialógica de las *huacas* al referirse explícitamente a ellas como oráculos:

> El terçero oráculo y guaca de los Yngas era el tenplo de Bilcanota, bien nonbrado en estos reynos y adonde [...] el Demonio [...] hablava por boca de los falços çaçercotes que para serviçio de los ydolos en él estaban [...] El quarto tenplo estimado y frequentado por los Yngas y naturales de las provinçias fue la guaca de Ancocagua, donde tanbién avía oráculo muy antiguo y tenido en gran veneración. Estava pegado con la provinçia de Hatun Cana y a tienpos yvan de muchas partes con gran devoçión a este demonio [a] oyr sus vanas respuestas [...] (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. XXVIII, p. 84).

Cieza de León menciona otro santuario, Coropuna, en la provincia de Cuntisuyu, frecuentado por la nobleza inca, la que dotaba al templo con enormes cantidades de oro, plata y otros objetos valiosos y mantenía a sus sacerdotes, *acllas* y servidores (de los cuales se refiere «tenía muchos»). El cronista continúa: «Sienpre avía en él jente de muchas partes y el Demonio hablava aquí más sueltamente que en los oráculos dichos, porque a la contina dava respuestas y no a tienpos como los otros» (1985[ca. 1553], cap. XXVIII, p. 85).

El comentario de Cieza indica que algunas *huacas* tenían mayores poderes de habla oracular que otras y, por tanto, tenían mayor eficacia social. Al igual que los reyes incas más eficaces, estas *huacas* exudaban una especie de carisma. Atraían más adeptos a su culto y, como resultado, recibían donaciones aún más ricas que más adelante aumentaban su comprobada capacidad espiritual para otorgar salud, bienestar y poder a sus adoradores. No todas las *huacas* eran iguales. Como todos los actos de intercambio social en el mundo inca, las *huacas* estaban dispuestas en una jerarquía de poder y de prestigio: algunas se clasificaban más alto que otras, tal vez de forma análoga a la jerarquía de capillas, iglesias, basílicas y catedrales en la Iglesia católica, apostólica y romana.

Agustín de Zárate confirma el carácter oracular de las *huacas* andinas y describe a los intermediarios sacerdotales que se comunicaban con ellas: «[...] los sacerdotes dellos, que de contino

andan vestidos de blanco, y quando a los ídolos han de llegar toman paños blancos en las manos y van postrados por tierra y hablan con los ydolos en otra manera, que los indios no entienden» (Zárate, 1995[1555], cap. XI, p. 52). Al describir el proceso propiamente dicho de comunicación entre las *huacas* y sus seguidores, este pasaje aporta otro aspecto para comprender el significado del término. Claramente, no se dirigían a las *huacas* con una forma de habla coloquial o vernácula, sino más bien a través de una fórmula de discurso ritualizado realizado por especialistas que, como el desafortunado sacerdote de Catequil, actuaban en nombre de la comunidad de fieles. Este discurso ritual estaba acompañado por elaborados gestos (postración) de los sacerdotes y el uso de vestimenta especial y simbólica. Al parecer, en este caso, la comunicación con la *huaca* y a través de ella con las fuerzas divinas se canalizaba a través de intermediarios. La gente común no entendía el discurso especializado de los sacerdotes ni las respuestas correspondientes de la *huaca*-oráculo. Esta capacidad para hablar con las *huacas* y recibir oráculos de ellas se convertía en otra fuente importante de poder social para las clases de personas (chamanes, curanderos, sacerdotes y reyes) que podían servir como intermediarios especializados en el mundo andino.

Materialmente, las *huacas* podían construirse a propósito, al igual que los santuarios de Cacha o los diversos templos encargados por los reyes incas y la nobleza para conmemorar un evento mítico o histórico que revelaba la intercesión de lo divino o las acciones memorables de los humanos. Pero también podían ser objetos naturales santificados, como desfiladeros, precipicios, picos de montañas, ríos, manantiales, rocas inusuales, cuevas; en resumen, podía ser cualquier objeto natural que pareciera notable «que se diferencia de los otros en algo» (Polo de Ondegardo, 1990, cap. XVII, p. 101). Los fieles reconocían estos objetos naturales como *huacas* porque de alguna manera parecían inusuales o únicos (ver figura 5.3). Estos tipos de objetos naturales tenían la capacidad de evocar una sensación de po-

der extraño, latente, comprendido de manera incompleta. No eran objetos inertes, sino que, más bien, estaban profundamente cargados de afecto y poseían la capacidad de inspirar asombro, miedo, respeto y otras emociones en la mente del observador. Sin embargo, su potencial latente como *huacas* no se realizaba a menos que y hasta que se convertían en objetos de reconocimiento e intercambio social. Su poder oracular no era inherente; más bien era relacional, se constituía y se movilizaba solo en el contexto de la comunicación con sus seguidores de culto. Las *huacas* solo se convertían en tales cuando entablaban una recíproca comunicación con los humanos. Por esta razón, las *huacas* se podían hacer y deshacer. El término quechua para una *huaca* sin-hacer era *atisca*, o vencida, agotada. Si una *huaca* no podía hablar, como en el caso de la destruida Catequil, ya no era más una *huaca*. Los hombres andinos hacían a sus dioses, así como sus dioses hacían a los hombres andinos.



Figura 5.3. La piedra «Chingana», una *huaca* en el sitio de Chinchero, región del Cuzco. Nótese la modificación de la piedra original con el motivo de una escalera tallada. Foto de Edward Ranney del libro *Monuments of the Incas* de John Hemming (Thames and Hudson, Londres, 2010).

Así que *huaca* y humano no eran categorías ontológicamente distintas. Las *huacas* andinas eran entidades profundamente sociales, unidas por redes de parentesco al igual que sus seguidores humanos. Hablaban entre sí y con los humanos. Comían y bebían simbólicamente la comida y las libaciones ofrecidas por los humanos a través de intermediarios designados y, a cambio, proporcionaban a sus hermanos humanos agua para dar vida, campos agrícolas fértiles, ganado saludable y asesoramiento político. Los encargados de las *huacas* vestían a los ídolos que habitaban en su interior con los trajes de su grupo étnico, afirmando visualmente la intensa relación íntima entre *huacas* y humanos. Al vestir a las *huacas* como ellos mismos lo hacían, los grupos étnicos expresaban visualmente su sentido de identi-

dad y parentesco con las *huacas* y con las fuerzas santificadas de la naturaleza que se comunicaban con los humanos a través de ellas.

En una extensión lógica de estas identidades relacionales entre *huacas* y humanos, Salomon afirma que «las *huacas* eran consideradas por los andinos como "personas reales"» que poseían «personalidades individuales vibrantes» (1991, pp. 18-19). Como consecuencia de esta fusión indígena de *huacas* y humanos en la misma categoría ontológica, Salomon observa que «como todo lo demás [...] las *huacas* están hechas de materia dotada de energía [...] y actúan dentro de la naturaleza, no por encima y por fuera de ella como lo hacen los seres sobrenaturales occidentales» (1991, p. 19). Para entender la religión inca, debemos comprender el significado de esta radical diferencia conceptual entre los modos de pensamiento andino y occidental con respecto a la naturaleza de los dioses y de lo sobrenatural. Cuando entendemos a las *huacas* como «personas de hecho», ya no estamos desconcertados por la agencia de tipo humano que exhiben, ni por el espectáculo de otra manera extraña y aparentemente irracional de un rey inca librando una guerra en un santuario religioso y reduciéndolo a cenizas en un paroxismo de furia.

Las *huacas*, como partes integrales de la comunidad social de un grupo étnico, también participaban en las políticas de poder de su nación. La profunda naturaleza política de las *huacas* no debería sorprendernos, dadas sus arraigadas conexiones con las reivindicaciones de un grupo étnico a un territorio determinado y a los recursos naturales productivos contenidos en ese territorio, como sus campos agrícolas, sus fuentes de agua de riego y el trabajo de su población. Para prosperar en sus reclamos políticos, los reyes incas procuraban ávidamente ejercer control sobre las *huacas* locales y regionales en todo su dominio, incluso, como vimos, hasta el punto de declarar la guerra a las *huacas* existentes y destruirlas por completo. Como observa perspicaz-

mente Van de Guchte: «El dominio y los instrumentos de dominación son elementos cruciales en el discurso de las *huacas*. Los temas que con mayor frecuencia ocupan el centro del escenario en estas narrativas son la invención de las *huacas*, seguido por el tema al parecer igualmente importante de la aniquilación de las *huacas*, y la conquista y el dominio de las *huacas*» (1990, p. 259).

Si bien la destrucción total de Catequil por parte de Atahualpa puede ser un caso extremo de la voluntad de un emperador de dominar lo sagrado, la política y la religión nunca fueron realidades separadas en el mundo inca. El gobierno inca exigía a los súbditos un compromiso constante con las creencias y prácticas religiosas del imperio. Sabemos que después de conquistar un grupo étnico, estos «no solo se quedaban con sus dioses antiguos, sino que los mismos Incas los admitían y hacían traer al Cuzco y colocarlos entre los suyos propios; a los cuales hacían alguna veneración, aunque mucho menor que la que daban a sus dioses naturales […]» (Cobo, 1964[1653], lib. XIII, cap. I, p. 145, citado en Gose, 1996, p. 21). De manera similar, Cieza de León relató que, durante la celebración del ritual de la Capacocha[6]:

> […] se tenía por costunbre en el Cuzco por los reyes que cada año hazían venir [a] aquella çibdad a todas las estatuas y bultos de los ydolos que estavan en las guacas… las quales eran traydas con mucha veneraçión por los çaçerdotes y "camayos" dellas, ques nonbre de guardianes; y como entrasen en la çibdad, heran reçib[id]as con grandes fiestas y proçeçiones y aposentadas en los lugares que para aquello estavan señalados y estableçidos; y aviendo venido de las comarcas de la çibdad y aun de la mayor parte de las provinçias número grande de jente, así honbres como mugeres, el que reynava aconpañado de todos los Yngas y orejones, cortesanos y prençipales de la çibdad, entendían en hazer grandes fiestas y borracheras y taquis, poniendo en la plaça del Cuzco la gran maroma de oro que la çercava toda y tantas riquezas y pedrería quanto se puede pensar por lo que se a escrito de los tesoros questos reyes poseyeron.
>
> Lo qual pasado, se entendía en lo que todos los años por ellos se usava, que era questas estatuas y bultos y çaçerdotes se juntavan para saber por bocas dellos el çuçeso del año, si avía de ser fértil o si avía de aver esterilidad, si el Ynga te[r]nía larga vida y si por caso moriría en aquel año, si avían de venir enemigos por algunas partes o si algunos de los paçíficos se avían de revelar. En conclusión eran repreguntados destas cosas y de otras […] Y esto se hazía y preguntava

> no a todos los oráculos juntos, sino a cada uno por sí […] (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. XXIX, pp. 87-88).

Los ídolos de las poblaciones sometidas eran, en esencia, tomados como rehenes y llamados a rendir cuentas personalmente por sus declaraciones. El interrogatorio realizado por el Villac Umu, el sumo sacerdote inca, y por el propio rey inca a las *huacas*-ídolos de los pueblos sojuzgados se convertía prácticamente en una inquisición, una prueba implícita de la lealtad política de la población sujeta. Cieza de León informa que «[y] si pasado el año avían acaso açertado alguno de aquellos soñadores [los sacerdotes de los ídolos que brindaban las predicciones oraculares], alegremente mandava el Ynga que le fuese de su casa […]» (1985[ca. 1553], cap. XXIX, p. 89). En brutal contraste, ya vimos el infeliz destino de una *huaca*-ídolo y de su sacerdote si la predicción resultaba no ser del agrado del rey.

¿Por qué los reyes incas invertían gran parte de su energía personal y su capital político en inventar nuevas *huacas*, desacralizar otras y controlar los santuarios e ídolos de sus súbditos? Como Rowe señala: «Ya que los incas creían que casi todo tenía algún poder sobrenatural, era natural que aceptaran las deidades y los objetos sagrados de las personas que conquistaban, en la medida en que los cultos nativos no entraran en conflicto con los valores religiosos incaicos» (1982, p. 109). Sin embargo, los reyes incas iban mucho más allá que solo aceptar dioses foráneos y objetos oraculares: los buscaban de manera activa y llevaban los ídolos portátiles y los bultos sagrados de los grupos étnicos conquistados al Cuzco, donde se les podía consultar a través de los sacerdotes encargados de los oráculos. Los incas:

> […] recordaban cuidadosamente todas las predicciones del oráculo [provincial] y mantenían un historial general de cada uno, reevaluando constantemente su posición en la jerarquía imperial de las deidades y su sistema de recompensas sacrificiales. Estos desembolsos en bienes y servicios eran considerables y no habrían ocurrido si los motivos detrás de la consulta oracular fueran totalmente cínicos. En resumen, debemos asumir que los incas y sus súbditos creían en los oráculos y les otorgaban cierto grado de autonomía política (Gose, 1996, p. 14).

Un realista político podría observar que esta era solo una táctica pragmática, entre otras, para ejercer poder sobre las poblaciones sometidas: mantén como rehenes a las *huacas* de los fervientes creyentes y así controlarás el destino de los fieles. Hay una cantidad significativa de verdad en esta afirmación. Al cooptar a las deidades de las provincias sujetas, al otorgarles ricas ofrendas y honrarlas públicamente en la capital imperial, los reyes incas reconocían el papel esencial de los dioses locales para los grupos étnicos. De este modo, obtenían algo de lealtad de las poblaciones sojuzgadas, al mismo tiempo que imponían su autoridad jerárquica sobre ellas. Pero la relación íntima entre las *huacas* y los reyes divinos incas era mucho más compleja y matizada que esta perspectiva únicamente instrumental. Los reyes incas no manipulaban de forma consciente la creencia religiosa como una técnica de poder. Ellos mismos estaban insertados en estructuras culturales de creencias y prácticas religiosas que eran esenciales para la legitimidad y la eficacia de la soberanía real. Es decir, los reyes incas no usaban solo a las *huacas* como una herramienta de comando, sino que ellos creían en ellas. No consultaban a las *huacas* de las poblaciones sometidas solo como una especie de cínico teatro religioso; es decir, para obtener el favor político de poblaciones potencialmente rebeldes. Lo hacían en busca de eficacia, creyendo que los complejos *huacas*-ídolos de las poblaciones que conquistaban podían poseer esencias espirituales vitales y conocimientos especiales que podían adquirir para mejorar su propio prestigio, autoridad y renombre universal. Por supuesto, la conquista de grupos étnicos foráneos implicaba la apropiación eminentemente pragmática de tierra, trabajo y recursos naturales. Sin embargo, los reyes incas, como guerreros-sacerdotes, quizás estaban igualmente motivados por la búsqueda de un acceso privilegiado al reino sobrenatural en el que circulaba el *élan vital*, la fuerza vitalizadora que animaba todas las cosas, el *camay*. El acumular, concentrar y distribuir *camay* en obras públicas, en objetos finamente elaborados y en la reproducción de su propio linaje noble imbuía a

los reyes incas de majestad y poder social supremo. Como veremos, los reyes incas concebían su imperio como una familia hiperextendida de la cual eran los progenitores y, en última instancia, las figuras ancestrales a las que la población del imperio rendiría homenaje. En este sistema de creencias, los reyes incas se consideraban fuentes concentradas del *camay* que daba vida y vitalizaba toda la creación, al igual que Viracocha, el Señor de la Creación.

El culto a los antepasados

Los principios fundamentales de la religión inca eran la creencia en el *camay* —la fuerza esencial que animaba todo lo material— y en los conceptos y prácticas que rodeaban la adoración de las *huacas*, abrazados del mismo modo por indios comunes y miembros de la realeza. Un tercer elemento de la creencia y la práctica indígena, que desempeñaba un papel igual de importante en la espiritualidad inca, era el culto a los antepasados. En muchos de los grupos étnicos conquistados por los incas, así como entre ellos mismos, el progenitor biológico (o culturalmente definido e incluso mítico) del linaje era una figura principal de veneración. Los antepasados eran, de hecho, *huacas extraordinaire*. En este sistema de creencias, con mucha probabilidad ampliamente compartido y de gran antigüedad en el mundo andino, los antepasados eran reconocidos como miembros de la comunidad social que vivieron alguna vez como progenitores y principales autoridades del linaje troncal del grupo étnico, quienes al morir pasaban a un nuevo estado de ser y de conciencia intensamente cargados de poder espiritual. No es sorprendente que, en este marco de creencias, la cremación no fuera un método preferido para tratar a los muertos, ya que la propia corporalidad, la sustancia material de la persona que alguna vez vivió, conllevaba un *camay* duradero y un poder social real y, por tanto, la capacidad de influir de manera positiva en la vida de la comunidad de los vivos[7]. Así, las momias de estos ilustres antepasados se conservaban con frecuencia en far-

dos funerarios muy elaborados cubiertos por suntuosos tejidos, que se instalaban en templos o en torres mortuorias altamente visibles donde continuaban interactuando con sus familias extendidas en emotivos rituales de conmemoración y consulta. Los antepasados daban consejos y orientación moral durante estas sesiones en las que compartían comida, bebida, cantos religiosos, canciones épicas y bailes con sus descendientes vivos. El culto a los antepasados se convirtió en uno de los vehículos principales para expresar la espiritualidad y para enfrentar la profunda ansiedad por el acercamiento de la muerte. A pesar que la anticipación de la muerte seguramente causaba un dolor existencial a los indígenas andinos, los cultos ancestrales aseguraban que la muerte corporal —aunque una realidad ineluctable— no estaba acoplada a la muerte social. Mientras aún se les recordara, homenajeados e incorporados como actores sociales en la vida de su comunidad, los muertos andinos nunca morían en realidad. El aforismo de Thomas Jefferson de que «la tierra pertenece a los vivos y no a los muertos» puede haber sido acertado en la sociedad del siglo XVIII de los nacientes Estados Unidos; pero, para el pueblo andino, la afirmación más precisa sería que la tierra pertenece a los vivos y a los muertos y, recíprocamente, que tanto los vivos como los muertos pertenecen a la tierra.

Estos tres elementos mutuamente implicados de la espiritualidad andina —*huaca*, *camay* y culto a los antepasados— tenían una relevancia y exhibición pública extraordinaria entre las familias nobles de la capital imperial del Cuzco. El explorar las prácticas espirituales de la nobleza inca revela mucho no solo sobre los sistemas de creencias que se compartían ampliamente en el mundo andino, sino también sobre el funcionamiento de la socialidad y el poder político a través de las creencias y prácticas religiosas. Recordemos que, a fines del siglo XV, la élite inca en el Cuzco se organizaba en veinte grupos sociales distintos o *ayllus*. Estos poseían conjuntos residenciales separados construidos a gran escala en el corazón de la ciudad. Diez de estos *ayllus*

se consideraban reales e investidos con el estatus supremo por ser directos descendientes de sangre de los antiguos reyes: estos eran las *panacas*. Sus miembros, como parientes consanguíneos de los antiguos reyes, controlaban una vasta riqueza en recursos naturales, bienes y servicios laborales que se había acumulado durante el reinado del monarca que en vida había sido el fundador, y muerto, el antepasado divino de la *panaca* que llevaba su nombre. Después de la muerte del rey reinante, su herencia patrimonial pasaba bajo el control de sus principales herederos varones, que se convertían en los líderes políticos de la *panaca*. Los miembros de la *panaca* estaban obligados a perpetuar la memoria del rey difunto que originalmente la había fundado. En este sentido, el culto a los antepasados era la piedra angular de la religión andina indígena y el núcleo de la actividad ritual intensiva en la unidad social del *ayllu*.

Entre la élite del Cuzco, el culto a los antepasados tomaba la forma de un elaborado culto a las momias reales, que fascinó y repelió por igual a los cronistas españoles que registraron de forma vívida este elemento clave de la espiritualidad inca. Acosta describió el cuidado excepcional que los cuerpos de los reyes incas recibían al morir para preservar o incluso aumentar la sensación de que los reyes permanecían vivos y poseían vitalidad, incluso si habían pasado a otro estado ontológico:

> La casa de este [Pachacuti], y criados y *mamaconas* que servían su memoria, halló el licenciado Polo en el Cuzco, y el cuerpo halló […] Estaba el cuerpo tan entero y bien aderezado con cierto betún que parecía vivo. Los ojos tenía hechos de una telilla de oro tan bien puestos que no le hacían falta los naturales, y tenía en la cabeza una pedrada, que le dieron en cierta guerra. Estaba cano y no le faltaba cabello, como si muriera aquel mismo día, habiendo más de sesenta o ochenta años que había muerto.
>
> Este cuerpo con otros de ingas envió el dicho Polo a la ciudad de Lima por mandado del virrey Marqués de Cañete, que para desarraigar la idolatría del Cuzco fue muy necesario […] (Acosta, 2008[1590], lib. VI, cap. 21, p. 221).

El comentario de Acosta sobre la necesidad de «desarraigar la idolatría del Cuzco» poniendo bajo custodia a las momias reales y, de hecho, manteniéndolas como rehenes en la ciudad costeña

española de Lima hace alusión a la profunda ansiedad que sentían las autoridades legales españolas cuando se dieron cuenta cuán fundamentales eran estos cuerpos ancestrales para los sentimientos religiosos de los incas.

Pedro Pizarro, participante y testigo ocular de la conquista española de los incas, observó de manera similar que:

> [E]stos señores tenían por ley y costumbre que el señor que de ellos moría le embalsamaban y le tenían envuelto en muchas ropas delgadas, y a estos señores les dejaban todo el servicio que habían tenido en vida para que les sirviesen en muerte a estos bultos como si estuvieran vivos; no les tocaban su servicio de oro ni de plata ni en cosa ninguna que tuviesen ellos, ni los que les servían, ni en la casa, antes les daban más; y tenían señaladas sus provincias que les diesen sustentos (Pizarro, 1968[1571], p. 476).

Cobo proporciona inclusive más detalles reveladores sobre el tratamiento de las momias reales:

> Sacábanlos de allí muy acompañados a todas sus fiestas solemnes, y si no lo era tanto, sacaban en su lugar sus *guáuques*, y en la plaza los asentaban todos en ringlera conforme su antigüedad, y allí comían y bebían los criados que los guardaban… Tenían también delante de los muertos unos vasos grandes como cangilones, llamados *vilques* [ver figura 5.4] , hechos de oro y de plata, y en ellos echaban la *chicha* con que brindaban a los muertos, mostrándosela primero; y solían brindarse unos muertos a otros, y los muertos a los vivos, y al contrario; lo cual hacían en nombre dellos sus ministros. En estando llenos estos *vilques*, los derramaban en una piedra redonda que tenían por ídolo en mitad de la plaza, alrededor de la cual estaba hecha una alberca pequeña, donde se resolvía la *chicha* por ciertos sumideros y caños ocultos que tenía (Cobo, 1964[1653], lib. XIII, cap. XI, p. 164) (ver figura 5.5).



Figura 5.4. *Quero* decorado con incrustaciones de plata, similar a los recipientes utilizados para brindar por los gobernantes difuntos y otros personajes importantes (Seattle Art Museum, #2006.123, Perú - Inca colonial, s. XVI, 7 5/16 pulgadas, oro y plata. Regalo de un donante anónimo). Foto de Paul Macapia.

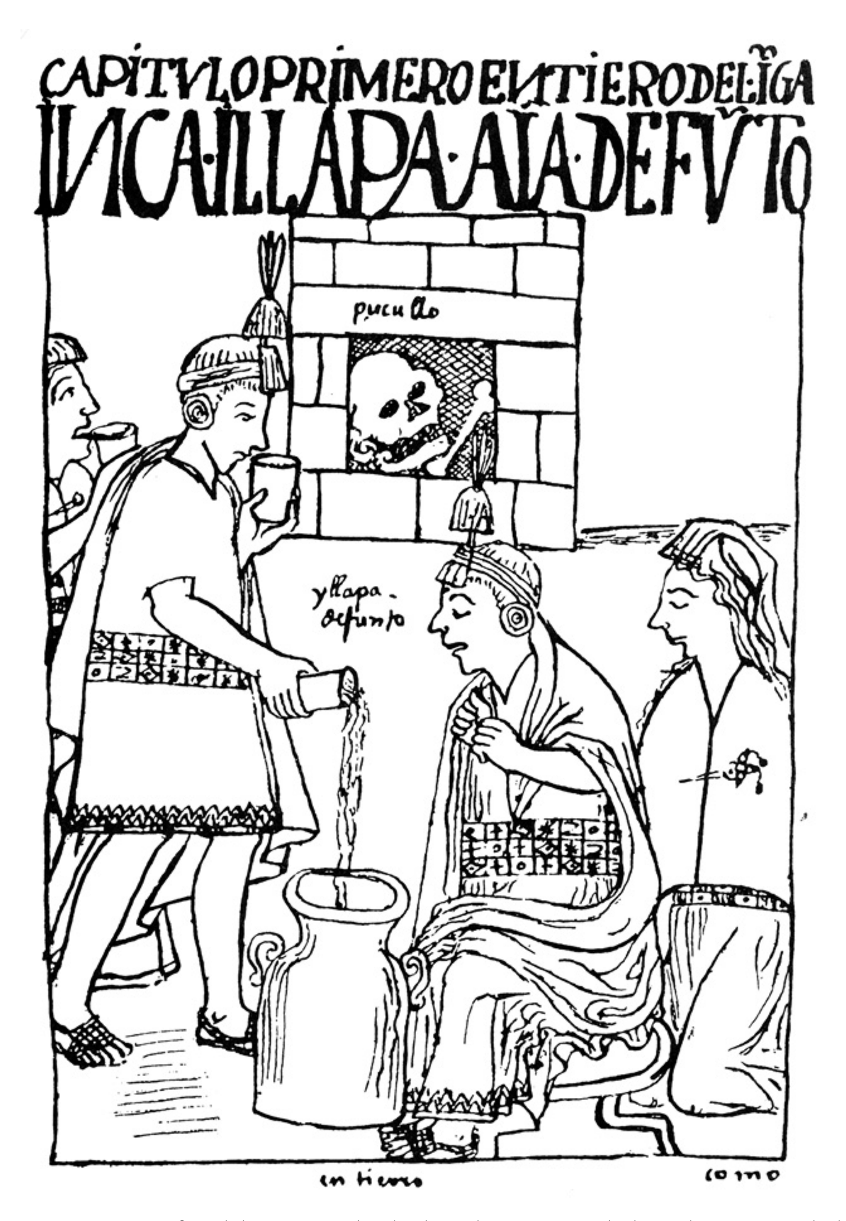


Figura 5.5. Se ofrendaban vasos de chicha a las momias de la realeza, tanto de los reyes como de las reinas. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

El pasaje de Cobo proporciona una percepción sutil de las múltiples esencias materiales de las *huacas*. Los cuerpos momificados de la realeza difunta eran poderosas *huacas*, pero también lo era la «piedra redonda que tenían por ídolo en mitad de la

plaza». Esta piedra no era otra cosa que un *usnu*, un término inca convencionalmente traducido como «trono ceremonial de los incas», desde el cual el rey presidía las celebraciones públicas. Pero el derramamiento de libaciones sobre la piedra «por ciertos sumideros y caños ocultos que tenía» establece claramente una analogía directa con el cuerpo del propio rey, quien estaba obligado a beber abundante chicha en estas celebraciones públicas, en forma secuencial y en aparentemente interminables rondas de brindis recíprocos con nobles locales y élites provinciales. En otras palabras, el *usnu* del Cuzco, así como los instalados en las principales plazas de las ciudades coloniales incas, como Vilcashuaman y Huánuco Pampa (ver figura 5.6), eran en esencia «dobles del cuerpo» del rey, *huacas* por derecho propio, pero siempre asociadas cognitivamente y en la práctica social con el mismo rey. El capítulo 7 explora el concepto del *huauqui*, el 'objeto hermano' de los reyes que, como el *usnu*, servía como avatar y delegado político del rey tanto en la muerte como en la vida. En esencia, los *usnus* eran versiones arquitectónicas elaboradas del transportable *huauqui*.



Figura 5.6. Aunque los *usnus* tuvieron una variedad de formas, la versión más conocida consiste en una plataforma de piedra en una plaza central, como se ve en este ejemplo de Curamba, en el distrito de Kishuará, provincia de Andahuaylas, Perú. Foto de Megan Son.

El (según parece) escabroso espectáculo de los descendientes de los reyes difuntos atendiendo a los cadáveres de sus antepasados, disecados y con elaborados atuendos, con ofrendas de comida, bebida y brindis en las plazas del Cuzco oscurece los matices políticos y religiosos presentes en el culto de las momias reales. Aunque enraizado en la práctica religiosa panandina de la adoración de los antepasados, el culto de la élite era algo más que la simple veneración de un antepasado del propio linaje muerto. En primera instancia, el complejo agasajo a los miembros fallecidos de la realeza se organizaba en torno a, y se concebía como, ceremonias de fertilidad agrícola. «Cuando había necesidad de agua», aclara Cobo, «lo solía sacar en procesión vestido ricamente y cubierto el rostro, y llevarlo por los campos y *punas* [al rey muerto]; y tenían creído que era gran parte para que lloviera» (Cobo, 1964[1653], lib. XII, cap. IX, p. 73). Además, en el protocolo de los brindis de las *panacas*, con frecuen-

cia se dirigían a los reyes fenecidos como Illapa, la deidad del clima que personificaba las fuerzas atmosféricas del viento, la lluvia, el granizo, los rayos y los truenos, todos fenómenos meteorológicos responsables del crecimiento o destrucción de los cultivos agrícolas.

La exhibición pública de las momias reales, colocadas por orden de antigüedad en las principales plazas del Cuzco, durante eventos organizados por el Estado, era también una afirmación explícita de la legitimidad del gobierno dinástico inca. En estas ocasiones, el soberano reinante solía participar en majestuosas ceremonias procesionales en todo el Cuzco, literalmente en compañía de la línea completa de sus antepasados reales, quienes estaban físicamente representados por los bultos con los restos de sus cuerpos, ricamente adornados. ¿Quién podría impugnar la legitimidad de los incas cuando toda la dinastía, la historia condensada de su mandato vigente, era constantemente visible y presente para la nación? Mediante estas acciones rituales, los monarcas fallecidos y el emperador vivo se convertían, de manera simbólica, en uno; es decir, encarnaciones del poder legítimo, emblemas de fertilidad y abundancia agrícolas, poderosos íconos de la identidad nacional y esencias concentradas de *camay*. El culto de las momias reales era una expresión intensa de solidaridad social y ritual dentro de la casta gobernante inca, en particular entre las diez *panacas* que explotaban y se beneficiaban materialmente del patrimonio de sus antepasados reales. Otros cultos y creencias esotéricas promovían este mismo sentido de solidaridad y destino imperial entre el pueblo inca como un todo.

El panteón inca

De acuerdo con las narrativas imperiales convencionales, en algún momento después de su victoria sobre los chancas, a mediados del siglo XV, el gran rey inca Pachacuti reformó y sistematizó los cultos estatales; además, reorganizó las estructuras sociales, implementó un nuevo código legal y moral, redistribu-

yó la tierra y los recursos naturales a su familia y aliados políticos cercanos y reconstruyó la ciudad del Cuzco para que estuviese a la altura de su estatus supremo de capital del imperio nativo más grande del hemisferio occidental. La reorganización de la vida y las prácticas religiosas que realizó el rey Pachacuti reconoció un panteón formal de deidades de Estado ordenadas, como todas las cosas sociales en el mundo inca, en una jerarquía de prestigio. Estas divinidades, sin embargo, compartían una identidad subyacente esencial: los múltiples aspectos de la naturaleza. Viracocha, el dios creador, era el más abstracto de las deidades incas, responsable del acto inicial de la cosmogénesis; es decir, de la creación del Sol, de la Luna, de las estrellas, de la gente, de la tierra, en fin, de la creación de todo el espacio y el tiempo humano (ver figura 5.7). Una de las formas de tratamiento reveladoras del dios creador era Ilya-Tiqsi Viracocha Pacha-yachachic o 'Antiguo Cimiento, Señor, Hacedor del Mundo' (Rowe, 1946, p. 293; citado también en D'Altroy, 2002, p. 145). La mayoría de los súbditos imperiales no adoraban de forma activa a Viracocha, a diferencia de otras deidades de la naturaleza. Además, el culto a Viracocha no disfrutaba de la riqueza de las dotaciones reales otorgadas a otras divinidades de la naturaleza, como Inti, la deidad solar, o Illapa, el señor del trueno, el rayo, el granizo y la lluvia. El Señor de la Creación aparece casi como una proposición fundacional abstracta en comparación con las divinidades más tangibles de la naturaleza que recibían actos diarios de reverencia y sacrificio. En un momento de crisis política durante sus guerras históricas contra los grupos étnicos Chancas, Pachacuti afirmó tener una visión, inducida por el trance, de Viracocha, el cual le dio consejo político y le aseguró su eventual victoria y lo cargó con la obligación de llevar orden y civilización al mundo andino (Betanzos, 2015[1557], cap. VIII, p. 144; Sarmiento, 2001, cap. XXVII, p. 87). Betanzos relata que, al ganar las guerras contra los chancas, el rey Pachacuti comenzó a reconstruir el Cuzco y a reorganizar los códigos morales y las prácticas religiosas de los incas.

Uno de sus primeros actos fue construir el suntuoso Coricancha o Recinto de Oro, la estructura religiosa más importante del Cuzco. Betanzos (2015[1557], cap. XI, p. 162) explica que Pachacuti dedicó el nuevo templo a Viracocha, la figura que vio en su sueño-trance. Luego, el rey reflexionó sobre su encuentro con esta deidad: «[…] y considerando él ansí que el que ansí viera [en su trance] a quien él llamava el *Viracocha*, que le vio con gran resplandor […] considerando en que si quando esta casa quería edificar [el Coricancha], que aquel que viera según la lumbre que en él avía visto que devía ser el sol, y que como llegase a él y la primer palabra que le dije [*sic*: dijo] hijo no tengas temor, ansí los suyos… le llamaron después hijo del sol […]». En este relato, Pachacuti llama a la visión brillante que vio en su trance Viracocha y se dirige a este dios como el Señor de la Creación: «Señor dios, que me hiziste e diste ser de hombre […] y forma de hombre» (Betanzos, 2015[1557], cap. VIII, p. 144). Sin embargo, tras la consagración del Coricancha, la deidad principal de este templo más prestigioso fue referida no como Viracocha, sino como Inti, el dios del Sol. Así, a pesar de la evidente importancia para Pachacuti de su visión del Señor de la Creación, nuestras fuentes aún son ambiguas acerca de la posición jerárquica real de Viracocha en el supuesto panteón de las deidades incas. A veces la figura de Viracocha parece fusionarse con la de Inti, como si las dos fueran una y la misma o, probablemente, fueran avatares distintos de los mismos principios cosmológicos subyacentes de la procreación centrados en la energía y la fuerza vital que emanaba del Sol[8].



Figura 5.7. El templo de dos pisos en Raqchi, construido en piedra y adobe, estuvo dedicado a la deidad Viracocha. Foto de Ricardo Espinosa.

Cualquiera hubiese sido la relación entre Viracocha e Inti, la deidad solar se convirtió en el eje del culto estatal más ubicuo del imperio. Los reyes incas afirmaban que Inti era el antepasado directo y el paterfamilias espiritual de la dinastía real (Rowe, 1946 y 1982). Al identificarse como descendientes de Inti, los reyes incas se apropiaban simbólicamente de la esencia brillante y vivificante del resplandeciente Sol. Como resultado de esta asociación íntima con la realeza, el culto solar recibía enormes donaciones en templos, tierras, bienes y servicios laborales. Los templos del culto estaban atendidos por un gran número de *acllas* y sacerdotes que servían a la voluntad de la nobleza inca que los frecuentaba. Una vez terminado el Coricancha, el rey Pachacuti dotó al templo con asistentes sacerdotales, quinientas *acllas* y doscientos jóvenes casados que servían como *yanas* para cultivar tierras específicamente reservadas para el mantenimiento del culto (Betanzos, 2015[1557], cap. XI, p. 162). Pachacuti encargó dos ídolos para la consagración del templo: uno, una piedra natural en forma de pan de azúcar cubierta con una lámina de

oro, destinada a la reverencia pública de los indios comunes y la élite no-real en la plaza principal del Cuzco; y el otro, un ídolo de oro de forma humana que representaba al joven sol naciente denominado Punchao, reservado para el culto privado de la familia real y de la nobleza de más alto rango (ver figura 5.8). Punchao estaba vestido con «una camiseta muy ricamente tejida de oro y lana e de diversas labores» y se instaló con gran reverencia en el sanctasanctórum al interior del Coricancha, en «un escaño hecho de madera y muy bien cubierto de una pluma de páxaros tornasoles de diversos colores» (Betanzos, 2015[1557], cap. XI, p. 164). Se decía que este ídolo contenía en su estómago una pasta hecha de polvo de oro y cenizas de los corazones cremados ritualmente de los antiguos reyes incas. Punchao se convirtió en un poderoso emblema político de la dinastía real y, por extensión, de la propia nación inca[9]. Betanzos informó sobre las magníficas ceremonias celebradas durante la instalación de los ídolos gemelos al finalizar el Coricancha:

> Y el día que el ydolo se puso en las casas del sol, se puso la piedra en medio de la plaça e dende a diez días que el bulto fue puesto en el escaño que avéis oydo, mandó *Ynga Yupangue* [Pachacuti] que se adereçasen unas andas pequeñas enaforradas con çierta tela de oro y ansí adereçadas mandó que los señores más prinçipales de la çiudad, que heran aquellos sus tres amigos, y el mayordomo del sol, tomasen las andas; y el mismo *Ynga Yupangue* entró donde el ydolo estava e tomole e púsole en las andas y ansí le mandó llevar por toda la çiudad diziendo que bendezía el sol la tal çiudad e moradores della. E dezían los señores que las andas llevavan, que aquel hera el sol que bendezía su pueblo e a sus hijos.
>
> Y ansí quando algún orejón de la çiudad del Cuzco salía, por pobre que fuese, le adoravan en la provinçia por do yba como a hijos del sol… y lo que le davan para su comer y serviçio que le hazían, todo hera en aquella solemnidad, como que hazían sacrifiçio a sus ydolos (Betanzos, 2015[1557], cap. XI, p. 165).



Figura 5.8. Estatuilla de oro de un hombre de la élite, posiblemente similar a la imagen de Punchao guardada en el Coricancha (The Field Museum of Natural History, #A114463_02d).

Aunque el ídolo Punchao, simbólico de la autoridad dinástica de la casa real, era móvil, su gemelo, la piedra con forma de pan de azúcar instalada en la plaza principal del Cuzco, estaba fija en su lugar. Según Betanzos, los incas construyeron una fuente alrededor de la estatua y enterraron alrededor de la *huaca* pan de azúcar una serie de estatuillas de oro y, con ellas:

> […] hizieron […] tantos esquadronçitos quantos linajes avía en la çiudad del Cuzco y con cada linaje un bultico de aquellos que significase el más prinçipal de cada linage de aquellos. Y estos esquadrones ansí hechos y puestos en esta horden los metieron debajo de la tierra de dentro de la pila arrimados a las paredes dellas; y en medio de la pila pusieron la piedra que significava el sol. Y este meter destos bulticos ansí en torno della hera un ofresçimiento que hazían al sol de la generaçion de los del Cuzco y de los linajes della desde que *Mango Capac* la avía poblado hasta los que en aquel tienpo heran (Betanzos, 2015[1557], cap. XI, p. 166).

Las estatuillas miméticas de los líderes de los *ayllus* y *panacas* enterrados en la base de la *huaca*, forrada en oro con forma de pan de azúcar en la plaza principal del Cuzco, dicen mucho sobre la jerarquía interna de la élite inca, el sentido de solidaridad y las atribuciones de autoridad divina. Sus dobles de oro enterrados en el corazón del centro espiritual del imperio abrieron líneas continuas de comunicación con las fuerzas de la naturaleza que animaban toda la realidad material.

Estos pasajes revelan muchos sutiles detalles sobre la espiritualidad inca, en particular entre los nobles y la familia real. La religión estatal inca era elitista y jerárquica: el público —los indios comunes y la élite de menor rango— adoraban a algunos ídolos; los nobles de rango más alto, a otros, reservando una propia y especial mística y un exclusivo conocimiento y prácticas espirituales. La élite inca se consideraba a sí misma como un pueblo elegido, destinado a poner orden, moralidad y buena gobernanza en sus súbditos. Este sentido de exclusividad espiritual justificaba y consolidaba su autoridad para gobernar, ya que solo los nobles incas de más alto nivel tenían acceso inmediato, a través de su rey elegido, a los poderes cosmológicos del Sol y de las otras deidades de la naturaleza. Todos compartían la creencia de que las *huacas*, los ídolos y los oráculos los ponían en comunicación con estas fuerzas divinas. Después de la construcción del Coricancha, los reyes incas comisionaron templos para el culto a lo largo de la sierra y las regiones costeras de su imperio, además de propagar de forma asidua los mitos, narrativas, creencias y prácticas de sacrificio que identificaban a la familia real con las propiedades vitales del Sol. La red de templos

solares constituía, en efecto, una fundación religiosa política y culturalmente influyente. La adoración colectiva y generalizada de Inti servía como una de las principales prácticas religiosas que unificaban culturalmente a los súbditos del imperio y, al mismo tiempo, les recordaban su posición subordinada a la élite inca.

La tercera deidad principal en el panteón inca era Inti-Illapa, la fuerza emblemática de la naturaleza que se manifestaba en poderosos fenómenos meteorológicos como el trueno, el relámpago, el viento, la lluvia, el granizo y la nieve. Todas estas fuerzas elementales tenían un impacto directo en la vida de los súbditos incas mientras se dedicaban a sus actividades diarias de labranza, pastoreo y pesca. No es sorprendente que los sacrificios y las oraciones dirigidas a esta divinidad climática, que podía ser benéfica o malévola según las circunstancias, se propagaran de forma amplia en todo el imperio. De hecho, Inti-Illapa era una deidad con prácticas rituales panandinas más antiguas asociadas con la apropiación de las fuerzas naturales que crean los patrones climáticos cambiantes y, a menudo, altamente impredecibles que los agricultores, pastores y pescadores andinos tenían que enfrentar cada día. El nombre compuesto asocia a la deidad del clima con la deidad solar Inti, pero este elemento solar es probable que fuera una adición tardía inspirada por la élite inca. Como astuta jugada de propaganda política, así como muy probablemente como creencia sincera, la nobleza inca adjuntó el nombre de su deidad patrona, Inti, a la del culto más ampliamente difundido y profundamente arraigado de Illapa, el dios del clima.

Esta deidad se presenta como una figura compleja en los documentos históricos, apareciendo en el altiplano andino como Tunupa, la divinidad aymara del trueno, relámpago, lluvia, granizo y otros fenómenos celestes (Rowe, 1946, p. 295). Como vimos, la región del lago Titicaca, alrededor del antiguo sitio arqueológico de Tiwanaku (ca. 400-1150), era uno de los princi-

pales escenarios de los mitos incaicos de la cosmogonía del antiguo mundo andino. El llamado «Dios de la Puerta» de Tiwanaku (ver figura 2.7) representa una imagen ancestral de Tunupa, la deidad aymara de la naturaleza asociada estrechamente con la producción agrícola y la reproducción social humana. La imagen del «Dios de la Puerta», que refleja una representación temprana de Tunupa, combina los atributos de la deidad inca de Viracocha con los de Illapa (Demarest, 1981, p. 49; La Barre, 1948). En la imagen, el dios lleva un tocado resplandeciente con rayos solares asociados con cabezas felinas, gotas de lluvia caen de sus ojos y sostiene dos cetros provistos de cabezas aviarias (cóndor, águila o halcón). Uno de los cetros aparece en la forma de una serpiente de dos cabezas, el cual la deidad sostiene con la mano izquierda y están representadas como águilas o halcones —este cetro puede hacer referencia a los rayos (Demarest, 1981, p. 81)—. El cetro de la mano derecha se interpreta convincentemente como una estólica. Bernabé Cobo describió a Illapa como el dios de la tormenta celestial que llevaba una lanzadera con la que arrojaba rayos sobre la tierra (Rowe, 1946, p. 295). Dispuestas alrededor de la figura central del «Dios de la Puerta», hay figuras secundarias que miran hacia la imagen principal de la deidad. Estas figuras se interpretan como «asistentes» de la deidad creadora (Demarest, 1981, p. 78); sin embargo, es más probable que representen a los grupos étnicos creados por la deidad como su grupo de parentesco. Esto, por supuesto, evoca el mito que los incas narraron con respecto a la creación por Viracocha de la tierra, los elementos, el reino celestial y la humanidad. Todo el conjunto iconográfico evoca los poderes de creación y destrucción del «Dios de la Puerta».

La élite inca mencionaba siempre al lago Titicaca en su tradición dinástica y establecieron complejos de templos importantes en las islas del Sol y la Luna que se convirtieron en centros de peregrinación religiosa (ver figura 5.9). Estos templos incas se edificaron sobre lugares sagrados que se hallaban al menos desde mediados del siglo VI, durante el apogeo del Estado tiwa-

naku, y los embellecieron (Bauer & Stanish, 2001; Seddon, 1998). Además de construir estos complejos de templos isleños y dotarlos de valiosos bienes y servidores, los incas reorganizaron el paisaje agrícola de la península continental adyacente de Copacabana, en Bolivia y Perú, con gran cantidad de andenes, con el fin de proporcionar los cultivos necesarios para mantener a estos templos y a los peregrinos religiosos que los visitaban en tiempos de grandes festividades. La intensa asociación del lago Titicaca con una extensa peregrinación religiosa implica que los poderosos reinos de habla aymara, que se desarrollaron en la región después de la disolución del Estado tiwanaku, alrededor del año 1150 d. C., mantuvieron importantes influencias culturales y religiosas sobre sus conquistadores incas. Podemos inferir, con confianza razonable, que la deidad inca del clima Inti-Illapa se concibió directamente de un modelo altiplánico más antiguo con orígenes en la cultura Tiwanaku (o incluso antes) y que continuó en los posteriores reinos aymaras como el Colla, Lupaqa y Pacajes, dispuestos alrededor del lago Titicaca. Los incas, al igual que otros pueblos indígenas andinos antes de ellos, adoptaban fácilmente las deidades y santuarios de otros grupos étnicos, creando un mundo religioso complejo, pluralista, pero siempre jerárquico.



Figura 5.9. El complejo religioso de Pilko Kaina fue una de las varias estructuras que los incas construyeron en la isla del Sol, en el lago Titicaca, Bolivia. Foto cortesía de A. Guengerich.

Estas tres deidades principales de los incas (Viracocha, Inti e Illapa) representaban aspectos diferentes, pero sustancialmente superpuestos de los mismos fenómenos: las fuerzas celestes de la naturaleza (el sol, la lluvia, los vientos, el granizo y la nieve) y los poderes de la reproducción social (el *camay* del antepasado), que creían que controlaban su destino como pueblo que dependía fundamentalmente del trabajo de la tierra. Los incas adoraban otras divinidades de la naturaleza con poderes existenciales similares. Si la troika de deidades (Viracocha, Inti e Illapa) se representaba como varones, había divinidades mujeres equivalentes que desempeñaban papeles complementarios en el culto y en la propiciación de las fuerzas de la naturaleza. Las principales deidades femeninas eran: Mama Quilla, la diosa de la Luna; Mama Cocha, la diosa de los lagos y el océano; y Pachamama, la diosa de la tierra. Estas diosas eran adoradas por todos, pero eran servidas por distintas órdenes religiosas de sacerdotisas. Mientras que los sacerdotes y especialistas religiosos hombres centraban sus prácticas de sacrificio y culto en las deidades masculinas, las sacerdotisas centraban sus atenciones en estas

divinidades femeninas, formando una estructura socioreligiosa aparte, pero complementaria (Silverblatt, 1978 y 1987) (ver figura 5.10). Este sistema de culto organizado es completamente distinto al de las tradiciones de los mundos judío-cristiano-islámico, en el que los hombres constituyen los principales especialistas religiosos como rabinos, sacerdotes e imanes conduciendo el culto en nombre de todos, hombres y mujeres por igual.



Figura 5.10. Las estatuillas de oro de hombres y mujeres reflejan la centralidad de la complementariedad de género en el pensamiento y la religión inca, en la que los humanos y las deidades de ambos géneros desempeñaban papeles importantes (Dumbarton Oaks, Pre-Columbian Collection, Washington DC).

En la tradición religiosa andina, hombres y mujeres desempeñaban papeles complementarios en el culto, centrándose en aquellas deidades y fuerzas elementales de la naturaleza con las que tenían asociaciones simbólicas particulares. Los varones se asociaban de manera simbólica con el reino celestial, en particular con las propiedades genésicas del calor solar y la lluvia, así como con las fuerzas más violentas de las tormentas eléctricas, los rayos, los vientos y el granizo. Las mujeres conservaban afi-

nidades simbólicas con las fértiles fuerzas del bajo mundo (ctónicas) de la naturaleza: con la tierra misma, con cuevas y con aguas subterráneas, manantiales, lagos, océanos y vegetación que brotaba de la tierra (Silverblatt, 1978, p. 46). Las relaciones sexuales entre hombres y mujeres y la creación de la progenie humana se comparaban con las lluvias que dan vida y que fertilizan los suelos ricos, pero durmientes de la tierra para producir abundantes cultivos agrícolas. Es decir, hombres y mujeres poseían poderes complementarios de fertilidad; pero esta capacidad, latente en cada género, se convertía en realidad solo cuando se juntaban los hombres con las mujeres. Este simbolismo influenciado por el género también servía como una importantísima metáfora para estructurar las relaciones sociales y dejar en claro a todos que la reproducción social era posible solo cuando los miembros masculinos y femeninos complementarios del grupo de parentesco se unían de forma activa en actos biológicos, sociales y rituales. Desde esta perspectiva, hombres y mujeres eran en esencia imágenes reflejadas entre sí, dependientes el uno del otro como esposos y esposas y como hermanos y hermanas, pero también supeditados a mantener la solidaridad con sus parientes del mismo sexo. El sistema de parentesco inca, de ascendencia bilateral y transmisión paralela de la herencia, reconocía la importancia de la intrincada red de relaciones sociales que resultaba de esta forma integral de paralelismo de género.

Aunque en este sistema de creencias, los sacerdotes y los especialistas religiosos eran tanto hombres como mujeres, aun así estaban organizados en una jerarquía de prestigio en la que la deidad masculina creadora solar estaba en el lugar más prominente. Al igual que los de sus homólogos masculinos, los santuarios y templos principales de Mama Quilla, Mama Cocha y Pachamama recibían abundantes donaciones de tierras dedicadas a la agricultura, pastizales, bienes valiosos y servicios laborales. Se creía que la diosa Luna, Mama Quilla, desempeñaba un importante papel en el calendario ritual inca, así como en la re-

gulación del tiempo de la producción agrícola. Las fases de la Luna se seguían cuidadosamente para regular el ciclo ceremonial inca en el que se programaban muchos eventos rituales importantes según el calendario lunar (Cobo, 1990[1653], pp. 29-30, citado en D'Altroy, 2002, p. 148). La observación astronómica minuciosa de las fases lunares, así como la de otros fenómenos celestes, sobre todo del grupo de estrellas conocido como Las Pléyades, también se utilizaba para predecir el momento más propicio para la siembra y la cosecha de los cultivos, así como para gestionar de manera estacional las manadas de camélidos y su movimiento hacia y desde los pastizales distribuidos en las múltiples alturas y zonas ecológicas del imperio (Orlove, 1977). Del mismo modo, los sacrificios a la Mama Cocha se enfocaban en la productividad de los cultivos agrícolas irrigados desde lagos y aguas subterráneas, así como en la salud y bienestar de los rebaños de camélidos que dependían de las *cochas*, lagos a gran altitud, filtraciones de aguas subterráneas y reservorios artificiales para su agua potable. Por último, la deidad conocida como Pachamama era la contraparte femenina del dios creador masculino Viracocha en el sentido que esta representaba el principio femenino de la creación. Como personificación de los poderes latentes de la tierra, la Pachamama recibía prácticamente adoración diaria de los agricultores que dependían de los cultivos agrícolas producidos en y sobre ella. En las narraciones cosmogónicas incaicas, fue a partir de la misma materia de la tierra, de la roca, del barro y del suelo de la propia Pachamama que se crearon los humanos y que surgieron los grupos étnicos. El hecho de que la Pachamama aún hoy en día sea una importante figura de veneración entre los indígenas de las zonas rurales de los Andes demuestra la tenacidad de esta creencia animista en las fuerzas elementales de la naturaleza que son fundamentales para la vida diaria y el sustento de las personas.

Todas estas deidades eran emblemáticas de las fuerzas naturales que envolvían, interactuaban con y afectaban de manera

tangible el curso de la vida de los súbditos incas. La mayoría de los cultos religiosos a nivel popular se llevaban a cabo en los hogares y en las *huacas* a campo abierto de los *ayllus* de la etnia. Sacrificios de comida, bebida, grasa de llama, cuyes, textiles, conchas marinas y otros productos con profundo valor simbólico y social constituían los elementos concretos del culto. Estos sacrificios materiales, que eran quemados, enterrados o consumidos en los santuarios, se acoplaban con oraciones, la mayoría de las veces por la lluvia que da vida durante la temporada de crecimiento y por la salud, el bienestar y la seguridad del *ayllu.* En momentos críticos del ciclo agrícola estacional, los miembros de la comunidad se reunían en los santuarios para dirigir sus peticiones por la prosperidad y entablar un diálogo con lo divino a través de sus intermediarios: chamanes, sacerdotes, sacerdotisas y líderes políticos de la comunidad. La comunicación con lo divino ocurría con frecuencia en el contexto social de una fiesta en la que los miembros participantes compartían comida y bebida, además de, no de manera trivial, momentos de intimidad y solidaridad social. Canciones, bailes y narraciones teatrales que contaban la historia del *ayllu* y de sus fundadores ancestrales acompañaban las importantes festividades periódicas de siembra y cosecha. En estas fiestas, la memoria histórica y la conmemoración de los antepasados se fusionaba con las preocupaciones del aquí y el ahora: al igual que las *huacas*, los antepasados eran apelados y comprometidos para asegurar lluvia y una cosecha productiva y, en consecuencia, la prosperidad y continuidad del propio linaje. Entonces, para la mayoría de la población sujeta a los incas, la vida cotidiana era una repetida ronda de trabajo y culto, y los dos se fusionaban de forma continua en la creencia y en la práctica. Los actos cotidianos ordinarios de ganarse la vida —es decir, sembrar, irrigar, desherbar, cosechar, manejar los rebaños, pescar, cortar leña, extraer agua— se desarrollaban en un ciclo estacional, al parecer eterno. Las animadas *huacas* y los antepasados del linaje, que hablaban a la comunidad a través de sus médiums, eran actores

sociales cruciales para asegurar la continuidad de este ciclo en virtud de su capacidad para comunicarse directamente con las fuerzas elementales de la naturaleza que sostenían en equilibrio el destino de la comunidad. El culto en los santuarios corporativos de la comunidad sustentaba y constituía de manera sustancial un sentido de solidaridad social y una ética de ayuda mutua que permitía a los andinos sobrevivir en un entorno a menudo duro e inmanejable.

Ceremonias estatales y el sistema de *ceques* del Cuzco

Si la religión popular en el reino inca giraba en torno al culto comunitario en los santuarios locales y la comunicación con las fuerzas elementales de la naturaleza, también lo hacían los sofisticados cultos del Estado promovidos por la dinastía real. Las creencias y las prácticas religiosas populares y las de élite no variaban mucho en tipo, pero sí diferían notablemente en organización, formalidad y escala. Además, como se puede anticipar, los cultos estatales, a diferencia de las prácticas religiosas populares, estaban intensamente asociados con la política de la dinastía real y tenían la intención de reflejar, representar y asegurar el dominio social de la dinastía en la jerarquía de poder que era el imperio inca.

Como lo hicieron con muchas de las formas organizativas que estructuraron el imperio, las narrativas históricas incas atribuyeron la formalización de santuarios, prácticas de sacrificio, calendarios rituales y ceremonias religiosas al rey Pachacuti, el arquitecto de la política expansiva incaica a mediados del siglo XV. De acuerdo con estas narraciones, la victoria trascendental de Pachacuti sobre la formación política rival Chanca generó una enorme riqueza y consolidó su poder político. La victoria en la guerra le permitió concentrarse en reorganizar la infraestructura física, sociológica, económica y religiosa del Cuzco para convenirse con su nuevo estatus de capital imperial. Como parte de su proyecto de renovación urbana, Pachacuti redistribuyó las fuentes de agua y las tierras cultivables en el Cuzco y

sus alrededores, desposeyendo a algunos súbditos y recompensando a sus aliados políticos y a otros linajes con los que mantenía estrechos vínculos de parentesco y afiliación. Su visión de la capital implicó una osada canalización de los ríos Tullumayo y Saphy con utilización intensiva de mano de obra, construcción de acueductos y canales de superficie cubierta para proporcionar agua dulce a las viviendas de la ciudad, creación de un sistema de alcantarillado subterráneo y desarrollo de un núcleo urbano de plazas, caminos, palacios, templos, fuentes y andenes. El resultado físico del plan de renovación urbana de Pachacuti para el Cuzco fue un elegante conjunto de residencias, amplios espacios públicos y templos ricamente dotados, construidos con la mejor mampostería y sillería.

El esplendor de este nuevo Cuzco, ulteriormente acrecentado por los posteriores reyes de la dinastía inca, se filtra a través de las primeras impresiones de la ciudad registradas por el conquistador español Pedro Sancho de la Hoz, quien presenció la vida en la capital nativa antes de su destrucción total en 1535:

> La ciudad del Cuzco por ser la principal de todas donde tenían su residencia los señores, es tan grande y tan hermosa que sería digna de verse aún en España [...]. [Y] toda llena de palacios de señores, porque en ella no vive gente pobre [...] calles en forma de cruz, muy derechas, todas empedradas y por el medio de cada una va un caño de agua revestido de piedra [...] Muchas casas hay en la ladera y otras abajo en el llano [...] Y en el valle que está en medio rodeadas de cerros hay más de cien mil casas [...] las otras son [...] almacenes (Sancho de la Hoz, 1968[1534], cap. XVII, pp. 328 y 330).

El muy interesante comentario de Sancho de la Hoz —de que ningún pobre vivía en el Cuzco— refleja la naturaleza intensamente jerárquica de la realidad social inca y la forma en que esta jerarquía se inscribía físicamente en el paisaje. Si el núcleo central de la ciudad era residencia de la nobleza, los anillos concéntricos externos estaban habitados por una población socialmente heterogénea que incluía la élite provincial, los incas de privilegio, los *yanas*, los *mitmas* reasentados de otras partes del imperio y la gente local.

Durante el largo reinado de Pachacuti, el Cuzco se convirtió en la sede indiscutible de la clase dominante inca, el *locus* central de la corte real y de los santuarios más sagrados de la religión imperial. Todos los súbditos incas veían al Cuzco como una ciudad casi mítica, impregnada del simbolismo del poder real y el aura divina de lo sagrado. La capital imperial llegó a ser un ícono del gobierno inca, así como un cosmograma, una representación mimética del mundo, que reflejaba, en la disposición espacial de su arquitectura pública, la estructura de los órdenes naturales y sociales. La ciudad era el punto de origen de los caminos reales que se extendían por las cuatro partes del reino y las dividían de manera simbólica; además, se concibió de forma consciente como *axis mundi* —esto es, la ciudad en el centro del mundo que unía los universos complementarios de lo sagrado y lo secular—. El Cuzco, como centro político, económico, religioso y simbólico del mundo inca era, ante todo, una representación monumental del poder. Aquí, la élite inca diseñó intencionalmente y mostró de forma audaz su propia concepción de sí mismos como señores del mundo andino. Invistieron al Cuzco con las poderosas resonancias de imágenes públicas construidas: la imagen del poder secular del imperio permeada por la enorme y diferenciada riqueza de sus numerosas naciones sometidas; la imagen del poder sagrado de las clases dominantes incas, que se apropiaban para sí mismas del papel esencial de la mediación ritual entre la sociedad y las fuerzas de la naturaleza; y la imagen del poder dinástico, es decir, la ciudad como sede de un linaje de larga data de emperadores divinos, tanto vivos como muertos, comprometidos en el ejercicio de su legítima autoridad. En resumen, el Cuzco era una imagen del poder imperial concentrado, una representación de un orden social ideal y la principal *huaca* inca, el nexo y el árbitro de la riqueza, del poder, del prestigio, de la identidad social, del culto y del mando.

Dada la centralidad de las prácticas religiosas para la identidad y el poder social de los incas, no es sorprendente que el pri-

mer acto de Pachacuti en la edificación de este nuevo Cuzco fuera el diseño y la construcción del Coricancha (ver figuras 5.11 y 5.12). Como vimos, el Coricancha albergaba muchos de los principales íconos del panteón imperial, sobre todo el de Punchao, el joven avatar de la deidad solar, Inti. Lo que es más importante, desde el Coricancha, los incas concebían un paisaje sagrado abarcador del Cuzco y, por extensión, del propio imperio, ordenado en una lógica compleja y jerárquica de santuarios religiosos dispuestos a lo largo de líneas de visión. Este paisaje sagrado era fundamental para la noción del pueblo inca de su propia identidad como grupo étnico y para creer en su derecho a gobernar otras naciones. La descripción de Bernabé Cobo de un complejo sistema de santuarios nos proporciona una *entrée* a esta dimensión crucial de la creencia político-religiosa inca:

> Del templo del sol salían, como de centro, ciertas líneas, que los indios llaman *Ceques* [...]. [Y] hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos *ceques* estaban por su orden las *guacas* y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos; y cada *ceque* estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las *guacas* de su *ceque* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuídos (Cobo, 1964[1653], cap. XIII, p. 169).

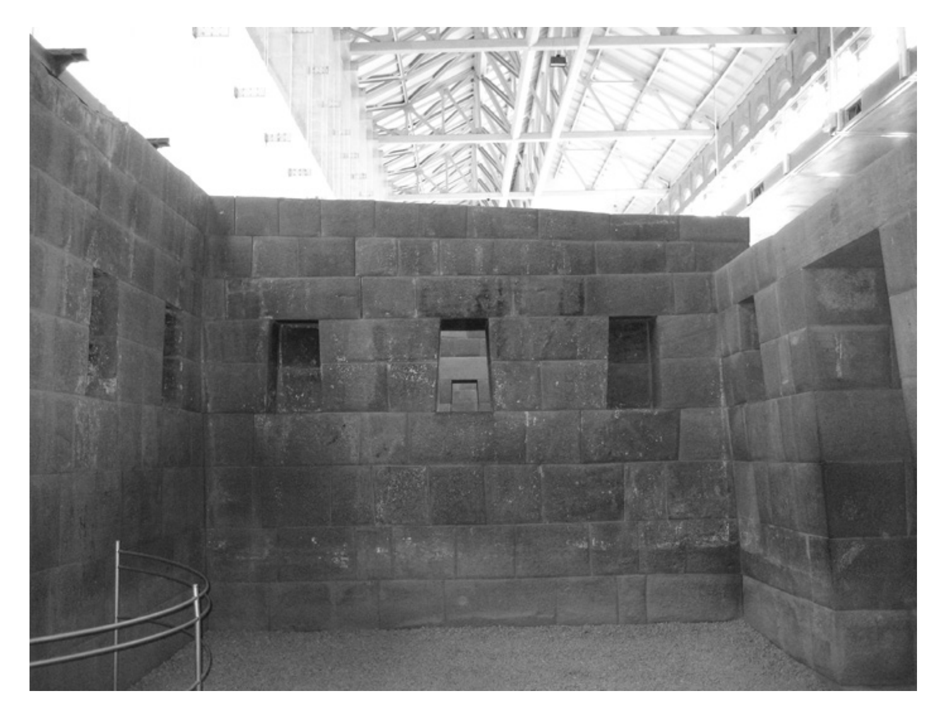


Figura 5.11. Interior del Coricancha. Nótese la mampostería fina y los nichos en la pared para la colocación de objetos importantes. Foto cortesía de L. Guengerich.



Figura 5.12. Interior del Coricancha. Foto cortesía de L. Guengerich.

Esta notable organización conceptual del Cuzco y sus alrededores cercanos incorporaba un total de cuarenta y un líneas de visión direccionales o *ceques* que irradiaban desde el punto de origen en el Coricancha, a lo largo de los cuales los incas reconocían más de cuatrocientas *huacas* individuales imbuidas de la capacidad de comunicarse con lo sobrenatural (ver figura 5.13). Como Rowe explica:

> En la relación de los adoratorios del Cuzco resumida por Cobo, los adoratorios o *guacas* [...] están agrupados por su ubicación en cuatro sectores, cada uno de ellos relacionado con uno de los caminos incaicos principales que partían del Cuzco: el Camino de Chinchaysuyu, el Camino de Antisuyu, el Camino de Collasuyu y el Camino de Cuntisuyu, respectivamente. Dentro de cada uno de los cuatro sectores, los adoratorios o *guacas* están asignados a *ceques* o líneas que [...] partían de Coricancha, el Templo del Sol. Ceque (en inca: *zeq'e*) simplemente significa línea de cualquier tipo. Hay nueve ceques en cada uno de los tres primeros sectores, y estos ceques se enumeran en secuencias de tres, utilizando las palabras especiales de clasificación y rango, Cayao, Payan, Collana (Rowe, 2003, pp. 182-183).

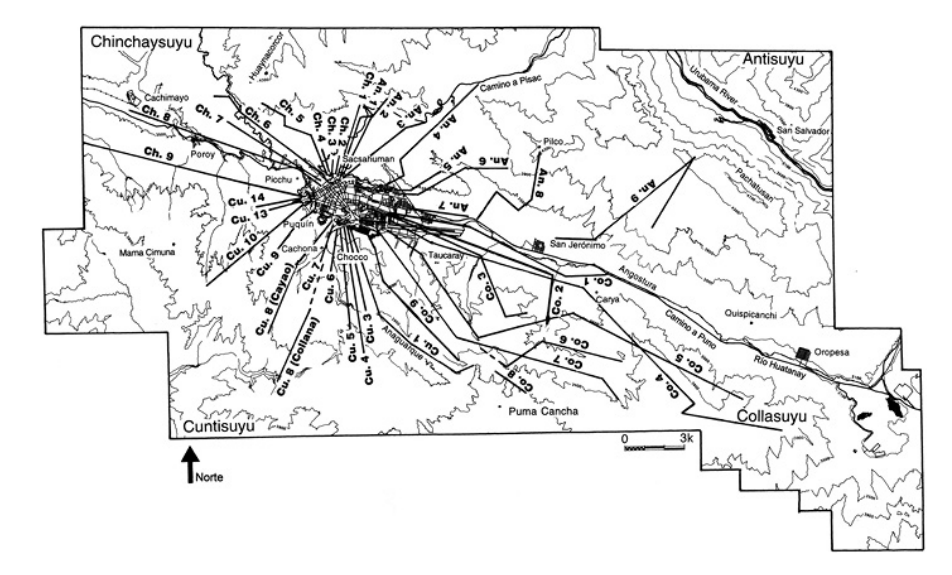


Figura 5.13. Aunque conceptualizados como líneas rectas (ver figura 5.14), los *ceques* a menudo serpenteaban a través del paisaje en caminos en zigzag para acomodarse al terreno montañoso alrededor del Cuzco (Bauer, 1998).

En este sistema jerárquico, *collana*, *payan* y *cayao* describen un orden descendente de rango social desde el más alto al más bajo que los incas aplicaban a múltiples dimensiones de la vida, incluido su sistema de parentesco, las relaciones políticas entre las poblaciones de élite y las sometidas y la organización de los santuarios religiosos (ver figura 5.14). Cobo observó que diferentes grupos de *ayllus* relacionados, o grupos sociales más grandes (parcialidades), tenían la responsabilidad de mantener las *huacas* a lo largo del *ceque* destinado para ese grupo. La responsabilidad del *ceque* incluía la obligación de ofrecer sacrificios periódicos y prescritos ritualmente en estos santuarios sagrados.

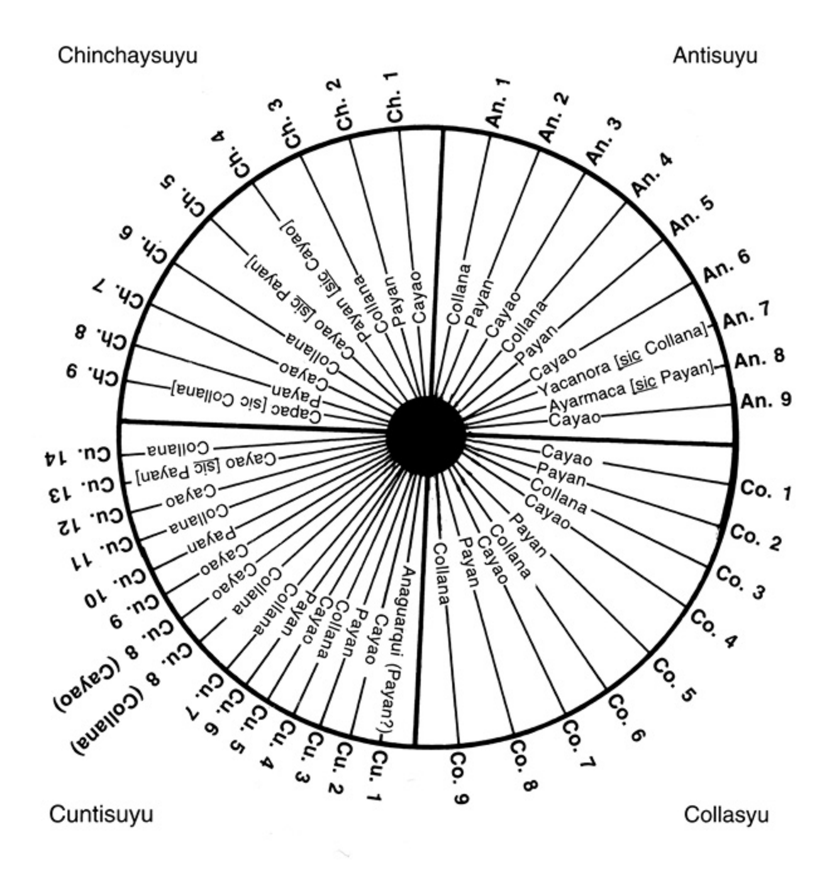


Figura 5.14. Representación esquemática del sistema de *ceques*. Las líneas dentro de cada uno de los cuatro *suyus* están ordenadas según la tripartición Collana, Payan y Cayao (Bauer, 1998).

El sistema de *ceques* del Cuzco tenía múltiples niveles de significación que relacionaban entre sí conceptos incas de espacio topográfico y simbólico, tiempo, cosmología, historia dinástica y organización social. Como resultado, este complejo sistema de líneas y santuarios era mutable, dando cuenta, de manera dinámica, de los cambios en las circunstancias históricas; pero, al mismo tiempo, era intrínsecamente estable, estableciendo puntos permanentes de comunicación con las deidades que personificaban las fuerzas veleidosas de la naturaleza. Cada cierto tiempo, la nobleza inca encargaba nuevas *huacas* y estas se incorporaban al sistema general. Con frecuencia, estas nuevas

huacas eran santuarios destinados a conmemorar eventos significativos en las vidas y las carreras políticas de los gobernantes, tanto hombres como mujeres. Entonces, una función importante del sistema de *ceques* era la de servir como un vasto memorial a escala de paisaje de las vidas de los emperadores y sus consortes. Otro significado inmerso en el sistema de *ceques* se reflejaba en su papel como expresión física del calendario agrícola sideral-lunar de los incas. A lo largo del ciclo agrícola de las estaciones, los miembros de al menos un *ayllu* o *panaca* inca residentes en el Cuzco se dedicaban a realizar rituales, sacrificios y ofrendas a las *huacas* a lo largo de un *ceque* designado con el propósito de garantizar la lluvia, abundantes cosechas y la fertilidad de los rebaños de camélidos. Estas ceremonias de fertilidad, organizadas de acuerdo con los principios de los *ceques*, eran contundentes recordatorios para las clases nobles del Cuzco de que su éxito como pueblo destinado a gobernar otras naciones dependía de la solidaridad de grupo y de su capacidad para mantener una concordancia entre órdenes sociales y naturales. Este significado del sistema de *ceques* era estable: un número designado de *huacas* servían como marcadores físicos permanentes para días en el calendario agrícola sideral-lunar. Muchas de estas *huacas* eran andenerías particularmente hermosas y muy productivas o el nacimiento de abundante agua de riego como fuentes, manantiales, pantanos y filtraciones de aguas subterráneas. Otras eran gnomones utilizados para observaciones del Sol e importantes cúmulos estelares, como Las Pléyades. Según Betanzos, el emperador Pachacuti sistematizó el calendario agrícola de los incas, dio nombres a cada uno de los meses del ciclo estacional, estableció rituales religiosos apropiados para las actividades agrícolas de cada mes y, por último, «porque andando el tienpo no perdiesen la quenta destos meses y los tienpos en que avían de senbrar e hazer las fiestas que ya les avía dicho que avía hecho aquellos *pachaunanchac*, que dize relojes». Los «relojes» de Betanzos se refieren a pilares de piedra colocados a lo largo de los cerros sobre el Cuzco que se usaban como

observatorios solares para marcar el paso del Sol a través del horizonte. En específico, según Betanzos, Pachacuti observó con cuidado las posiciones del Sol y la Luna a lo largo del año, calculando que cada mes contenía 30 días y cada año solar 360 días. Luego, Pachacuti colocó los relojes «quatro a do el sol salía y otros quatro a do se ponía, do se diferençiavan los transcursos y movimientos que ansí el sol haze en el año», de modo que «la gente común tenía entendimiento del tienpo que hera" y por tanto sabía "que hera ansí de senbrar como de coger» (Betanzos, 2015[1557], cap. XV, p. 186,). Según el relato de Betanzos, Pachacuti se convirtió no solo en el mayor reformador político, religioso y social de los incas, sino también en el astrónomo más sagaz del imperio. Estos gnomones colocados en la cima de los cerros del Cuzco, como brazos de un reloj solar a escala de paisaje, se incorporaron a la red de *ceques* de santuarios conmemorativos y agrícolas dispuestos a lo largo de las líneas de visión. En este sentido, los santuarios religiosos del sistema de *ceques* servían como tecnología de producción, lo que permitía a los incas pronosticar momentos críticos en el ciclo agrícola, en especial los tiempos de siembra y cosecha, de los cuales dependían para su riqueza y bienestar (Zuidema, 1990).

Los reyes incas, sus reinas y la aristocracia de alto rango del reino participaban públicamente en rituales agrarios realizados en los santuarios agrícolas del sistema de *ceques*. Estos rituales, como el sistema de santuarios de los *ceques*, también constituían una tecnología de producción al concentrar el trabajo durante la época de las festividades para realizar actos comunitarios como arar, sembrar y cosechar, los que proporcionaban los puntales económicos de este imperio agrario. El primer laboreo del suelo —la preparación de los campos y la siembra de semillas en agosto y setiembre— y la cosecha al final de la temporada agrícola en abril y mayo eran dos de los más importantes de estos rituales regios. Cobo relata que estos dos eventos rituales fundamentales, uno que iniciaba el ciclo agrícola y el otro que marcaba su cierre, ocurrían en una *chácara* (campo agrícola)

particularmente preciada llamada Sausero, que constituía un santuario principal del sistema de *ceques*: «La tercera [*huaca* en una línea *ceque* particular] se llamaba *Sausero*. Es una *chácara* de los descendientes de *Paullu-Inca*, a la cual, en tiempo de sembrar, iba el mismo rey y araba un poco. Lo que se cogía della era para sacrificios del sol. El día que el Inca iba a esto, era solamente fiesta de todos los señores del Cuzco. Hacían a este llano grandes sacrificios, especialmente de plata, oro y niños» (1964[1653], cap. XV, p. 179). El sacrificio de los elementos más valiosos del reino, en especial de los niños, afirmaba públicamente la solemnidad y la magnitud de este ritual, así como el hecho de que el rey mismo, en compañía de su reina, pusiera su mano en la *chaquitaclla* o arado de pie para iniciar, de manera simbólica, la apertura de la tierra para la siembra del maíz, el cultivo de prestigio más valorado de los incas (Murra, 1960). El acto de cultivar era digno del trabajo real, incluso si el rey y la reina solo trabajaban los campos en un gesto de solidaridad altamente simbólico con sus parientes y súbditos. Cobo agrega detalles perspicaces sobre las prácticas rituales que acompañaban a esta ceremonia de siembra de maíz en Sausero y relata que los incas sacrificaban muchos «carneros» (llamas) y «cuíes» (cuyes) durante esta ceremonia que se centraba específicamente en la propiciación de las fuerzas elementales de la naturaleza ligadas al éxito agrícola:

> Repartían quince carneros […] los cuales eran del ganado del Inca y del sol; y con este sacrificio se sembraba la *chácara* de *Sausero* la cual sementera hacían con mucha solemnidad; porque esta *chácara* era del sol, y lo que se cogía della era para los sacrificios ordinarios que se le hacían allende de los arriba dichos; y en tanto que se sembraba, estaba en medio della un carnero blanco con sus orejeras de oro, y con él cantidad de indios y *mamaconas* del sol, derramando mucha *chicha* en nombre del dicho carnero. Ya que se iba acabando la sementera, traían de todas las provincias por cuenta mil *cuíes* […] Dirigían este sacrificio al hielo, al aire, al agua y al sol y a todo aquello que les parecía a ellos que tenía poder de criar y ofender los sembrados (Cobo, 1964[1653], cap. XXVIII, pp. 216-217).

Este pasaje revela, de manera sucinta, elementos cruciales de la religiosidad inca entre nobles e indios comunes por igual: tra-

bajo comunitario, sacrificio de bienes valiosos, invocaciones a las fuerzas veleidosas y personificadas de la naturaleza y comidas de celebración compartidas entre parientes.

El rey y su corte también participaban en el ritual complementario de la cosecha en abril y mayo en Sausero y en otros andenes seleccionados por la realeza, como Colcampata en las laderas por debajo del templo fortificado de Sacsayhuaman. Como en el caso del primer acto de arar la tierra en el mes de agosto, la cosecha en estos andenes especiales, emblemáticos de la productividad y los logros agrícolas, implicaban rituales elaborados en los que la familia real y la aristocracia inca en expansión desempeñaban roles dramatúrgicos interactivos y muy visibles. Según Cobo, el ritual de la cosecha comenzaba con los jóvenes nobles que apenas habían sido iniciados en las filas de los guerreros de élite. Los hombres jóvenes, vestidos de forma muy elaborada con túnicas ceremoniales recién otorgadas, cosechaban maíz mientras cantaban *hayllis*, unas canciones de triunfo de los guerreros que comparaban los actos de la agricultura con la guerra (ver figura 5.15). El cronista mestizo Garcilaso de la Vega, él mismo en parte de sangre inca, proporcionó una visión penetrante del significado indígena de los *hayllis* en el contexto de las ceremonias de arado y cosecha en los andenes reales del Cuzco designados como santuarios en el sistema de *ceques*:

> Este andén labraban y beneficiaban los de la sangre real y no podían trabajar en él sino los Incas y Pallas. Hacíase con grandísima fiesta, principalmente el barbechar. Iban los Incas con todas sus mayores galas y arreos.
>
> Los cantares que decían en loor del sol y de sus reyes todos estaban compuestos sobre la significación de esta palabra *hailli*, que en lengua general del Perú quiere decir «triunfo»: como que triunfaban de la tierra barbechándola y desentrañándola para que diese fruto. En estos cantares entremetían dichos graciosos, de enamorados discretos y de soldados valientes, todo a propósito de triunfar de la tierra que labraban. Y así el retruécano de todas sus coplas era la palabra *hailli* repetida muchas veces, cuantas eran menester para cumplir el compás que los indios traen en un cierto contrapaso que hacen barbechando la tierra, con entradas y salidas que hacen para tomar vuelo y romperla mejor (Garcilaso de la Vega 1991[1543], lib. V, cap. II, p. 256; citado en Bauer, 1996, p. 328).

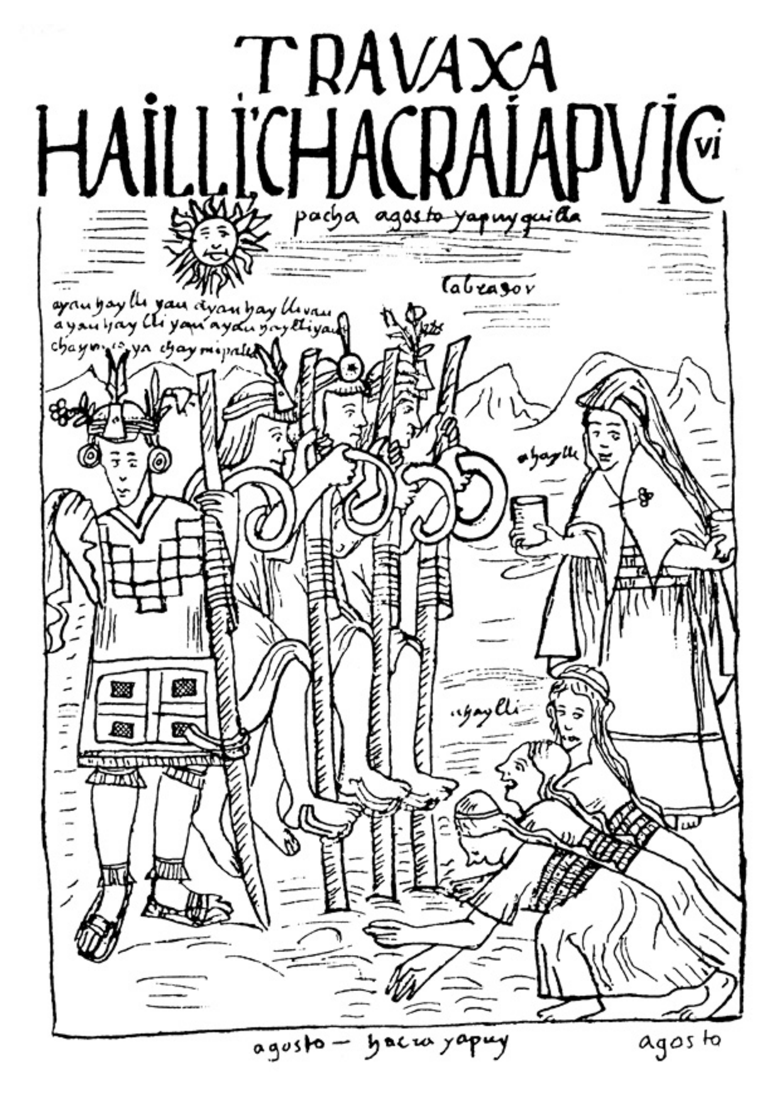


Figura 5.15. Durante las ceremonias de siembra y cosecha, la joven realeza cantaba y coreaba el género de canción conocida como *haylli*, que comparaba metafóricamente la guerra con el proceso de cultivo de la tierra. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Los incas, al igual que la mayoría de los indígenas de los Andes, incorporaban canciones y coros mientras trabajaban en grupo, convirtiendo la monotonía de las arduas faenas en alegres actos comunitarios de culto religioso, competición y, algunas veces, insinuaciones sexuales subidas de tono realizadas en

los campos de los señores. En el momento de romper ritualmente la tierra para sembrar la semilla que los sustentaría, los incas veían en este acto agrícola cotidiano una penetración sexual de la Pachamama lograda gracias a los miembros más vigorosos e infundidos de *camay* de la sociedad incaica; es decir, el rey inca, la aristocracia masculina de mayor rango y las filas de guerreros viriles dedicados al servicio del rey.

El clérigo español Bartolomé de Segovia fue testigo de la última gran ceremonia de cosecha de maíz celebrada por la aristocracia inca en abril de 1535, tres años después de la invasión española del imperio. El raro y revelador relato de Segovia transmite el extraordinario boato y el escenario ceremonial que acompañaron a este ritual de cosecha real. A pesar del trauma de la conquista en curso de su reino y del asesinato de los reyes competidores —los medios hermanos Atahualpa y Huascar—, los incas todavía lograron montar un ritual majestuoso en el que participaron unos seiscientos nobles. La aristocracia sobreviviente estaba desplegada en el campo de Sausero en dos filas, cada una de más de trescientas personas, en presencia de Manco Inca, recién coronado como emperador fantoche por los invasores españoles, y de los ídolos principales y efigies ancestrales de los cultos estatales. Según la relación de Segovia:

> [s]acavan en un llano ques a la salida del Cuzco azia do sale el sol en amanesciendo, todos los bultos de los adoratorios del Cuzco y los de más autoridad ponían debaxo de toldos de pluma muy ricos y bien obrados que parescían muy bien y hazían desta toldería una calle que distaban la una toldería de otra un gran tiro de herron en la qual distancia se hazía una calle muy ancha de más de XXX [30] pasos y en esta calle se ponían todos los señores y principales del Cuzco (Segovia, 2019[ca. 1552-1555], p. 178; citado en D'Altroy, 2002, p. 154).

Segovia relata que Manco Inca, los señores del reino congregados y probablemente los médiums vivos de los ídolos de culto y de las efigies ancestrales, comenzaron a corear *sotto voce* al amanecer, cuando el sol rayaba en el horizonte oriental sobre la cuenca del Cuzco. A lo largo de las horas de la mañana, los celebrantes cantaban en entonaciones cada vez más fuertes hasta

que el Sol alcanzó el cénit alrededor del mediodía, su punto de más intenso calor solar. Luego, comenzaron a disminuir, de forma gradual, el volumen de sus cantos en imitación mimética del poder menguante del Sol a medida que descendía hacia el horizonte occidental, cesando de repente su canción cuando los últimos rayos solares se disiparon al caer la noche. La festividad de la cosecha continuaba de la misma manera durante unos ocho días consecutivos, durante los cuales se consumían enormes cantidades de alimentos, alcohol, hojas de coca y animales en sacrificios y comidas comunales.

Otras dos fiestas político-religiosas, el Capac Raymi y el Inti Raymi, eran también simbólicamente asociadas con los conceptos incaicos de intensidad solar fluctuante. Estas dos festividades se celebraban, respectivamente, en los momentos de los solsticios de diciembre y junio, cuando la trayectoria direccional visible del Sol a través del cielo cesa y luego invierte la dirección (Bauer & Dearborn, 1995). La trayectoria celestial del Sol determinaba lo cambiante del ciclo agrícola. El solsticio de diciembre se producía en el momento en el que los cultivos sembrados al comienzo de la temporada de lluvias en setiembre maduraban en los campos, vitalizados por el Sol en su posición más cercana y poderosamente radiante en el cielo. El Capac Raymi era una fiesta profundamente política para la aristocracia inca que, en forma simbólica, comparaba el vigor emergente de los cultivos en maduración, en particular del maíz, con la perforación ceremonial de la oreja de los jóvenes varones nobles que en ese momento se convertían en guerreros en todo el sentido de la palabra o, como los cronistas españoles se referían a ellos, en «caballeros» del reino. Los rituales que acompañaban al Capac Raymi eran numerosos, se extendían durante muchos días y se concebían exclusivamente para los jóvenes incas y sus familias (ver figura 5.16). Los miembros femeninos de las familias de los jóvenes nobles tejían túnicas, mantos, cintas y hondas (un arma de guerra fundamental) y preparaban enormes cantidades de alcohol en forma de chicha o cerveza de maíz para los

celebrantes. Se esperaba que los jóvenes nobles ayunaran, comieran solo maíz crudo y se abstuvieran de tener relaciones sexuales desde el momento en que se tejían las túnicas hasta el día en que recibían la perforación de la oreja que simbolizaba su incorporación a las filas de guerreros adultos. Durante este ayuno, se les pedía que viajaran solos a la montaña sagrada de Huanacauri, la *huaca* de más alto rango en el sistema de *ceques* del Cuzco después del templo de Coricancha.



Figura 5.16. Las procesiones de hombres y mujeres acompañadas por el sonido de las tinyas eran una parte importante del Capac Raymi y de otras fiestas reales. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Este aspecto del rito de paso de los jóvenes nobles a la edad adulta se asemeja a la búsqueda de visión interior de los indígenas nativos de América del Norte, que también ocurría en un momento crítico de reflexión y transición a la edad adulta y al

estatus de guerrero. A cada joven noble se le exigía que sacrificara copiosas cantidades de llamas, maíz y hojas de coca al Sol, solicitando prosperidad, y que hiciera un juramento privado «que terná cuidado de sienpre acatar y reverençiar al sol y labrarle sus tierras y ser obediente al *Ynga* y sienpre tratarle berdad e serle leal vasallo [...] e que lo mismo será leal a la çiudad del Cuzco; y que cada e quando que el *Ynga* tenga guerras o la çiudad del Cuzco, que sirvirá con su persona e armas en la tal guerra e que morirá en defensa della e del *Ynga*» (Betanzos, 2015[1557], cap. XIV, p. 180). Después de estas acciones y reflexiones privadas, los jóvenes se reunían con el grupo de jóvenes aspirantes para competir en una carrera libre y de alta velocidad desde Huanacauri para ganar méritos personales y honor familiar. Al regresar al Cuzco, los jóvenes nobles tenían nuevas túnicas rojas que les habían sido otorgadas por sus familiares y cada uno se veía obligado a «tender los braços al tal nóbel e que aquellos sus parientes que allí andan con él como padrinos le den çiertos açotes en los braços con unas hondas para que se acuerde y tenga memoria de la tal jura que allí hizo» (Betanzos, 2015[1557], cap. XIV, p. 180). Luego, todos los celebrantes se unían en una festividad que duraba un mes, donde se bebía, comía, bailaba, cantaba y se veían espectaculares representaciones teatrales de guerreros nobles vestidos con túnicas rojas que tenían «sobre sus espaldas unos cueros de leones adobados e las cabeças destos leones tengan sobre sus mesmas cabeças e los rostros destos leones tengan en derecho de los suyos». Estos trajes marciales con «cabeças de leones» (es decir, pumas o jaguares) tenían orejeras de oro como las de los guerreros humanos (Betanzos, 2015[1557], cap. XIV, p. 181).

Solo los incas de sangre participaban en el Capac Raymi. Los nobles de origen extranjero o provincial no podían aspirar a convertirse en caballeros del reino; eso sí, servían como guerreros aliados en el campo de batalla. Podían recibir regalos consistentes en propiedades, servicios laborales y bienes valiosos por éxitos destacados en el combate en nombre de los incas, pero

nunca podrían llegar a formar parte de la verdadera aristocracia de sangre del imperio. El Capac Raymi era una fiesta religiosa profundamente clasista centrada en lograr el reconocimiento público de la identidad social de la nobleza del Cuzco. Cristóbal de Molina proporciona una descripción detallada de veintitrés días intensos de actividades rituales, ayunos, sacrificios y banquetes, donde en el vigésimo segundo día a los jóvenes nobles se les horadaba la oreja y, al día siguiente, todo culminaba cuando «llevavan la estatua del Sol llamada Huayna Punchao a las cassas del Sol llamadas Puquin, que abrá tres tiros de arcabuz, poco más, del Cuzco. Está en un çerrillo alto y allí sacrificavan y haçían sacrifiçio al Haçedor, Sol, y Trueno y Luna por todas las naçiones para que muntiplicase las jentes y todas las cassas fuesen prósperas» (Molina, 2010[ca. 1576], p. 79). Después de la festividad del Capac Raymi, los jóvenes nobles recién nombrados caballeros —o, como los llamaban los españoles, «orejones»— eran vistos como adultos que habían alcanzado una posición en la jerarquía social del Cuzco en la que se esperaba que contribuyeran a la reproducción social de su linaje y al propio imperio. Como adultos, ahora eran progenitores, proveedores y guerreros, obligados a producir y apoyar una casa noble, así como a participar en las guerras de conquista libradas por su patrón real.

El Inti Raymi tenía lugar al otro extremo del espectro solar respecto al Capac Raymi. Esta fiesta se celebraba durante el solsticio de junio, cuando el Sol alcanzaba su posición más septentrional y débil en el cielo y cuando los campos agrícolas del Cuzco estaban fríos, áridos y en letargo. El Inti Raymi se vinculaba de forma conceptual a la festividad de la siembra del maíz en agosto y setiembre. Durante el Inti Raymi, los jóvenes guerreros que habían recibido sus orejeras de oro en diciembre, al comienzo del año solar inca, cooperaban en la tarea de romper el terreno yermo para preparar la tierra para la siembra más tarde en agosto y setiembre. El Inti Raymi también se celebraba como una fiesta solar, pero se acompañaba de una cierta dosis

de ansiedad social y psicológica, pues los rayos del Sol habían alcanzado su nadir (más baja intensidad). Al mismo tiempo, todos comprendían que, salvo una catástrofe, el resplandor del Sol aumentaría en fuerza hasta el solsticio de diciembre, cuando la gente del Cuzco podía celebrar de nuevo el Capac Raymi y el rito de paso de la joven nobleza.

Además de las cuatro festividades religiosas en honor al Sol que celebraban los eventos de la siembra, la cosecha y los solsticios, cada una de las cuales se asociaba de manera simbólica con el ciclo de vida de los varones conectados a la familia real, una quinta secuencia importante de actividades rituales, la fiesta de la Citua, tenía lugar en el Cuzco durante el inicio de la temporada de lluvias, un período lleno de ansiedad, pero que era esencial para la subsistencia agrícola. La fiesta se llevaba a cabo durante el mes conocido como Coya Raymi o la Fiesta de la Reina. Los rituales de la Citua se asociaban en particular con mujeres reales, fases lunares, precipitaciones, ríos y aguas de riego que fluyen. Formaban una contraparte simbólica a los rituales solares de la religión estatal centrados en los hombres, lo que subraya la importancia de la complementariedad de género en el pensamiento religioso inca.

La festividad del agua de la Citua se enmarcaba alrededor de elaborados ritos de purificación y de expiación de malas acciones con el fin de eliminar daños potenciales que podrían impedir las lluvias tan fundamentales para la economía agraria del imperio. En el mundo inca, la sequía crónica era la catástrofe natural más devastadora, la cual podía socavar fácilmente la estabilidad política del imperio. Los emperadores incas entendían este riesgo, por lo que la fiesta de la Citua era de suma importancia para el éxito de sus carreras políticas. La descripción fascinante y detallada de Molina de esta festividad revela muchas de las preocupaciones religiosas, económicas y políticas de la familia real inca y de sus súbditos imperiales:

> Al mes de agosto llamavan *coyaraymi*, y en este mes haçían la *citua*[10]. Y para haçer la dicha fiesta traýan las figuras de las *huacas* de toda la tierra de Quito a

Chile, las quales ponían en sus cassas que en el Cuzco tenían [...] La razón por que açían esta fiesta llamada *çitua* en este mes es porque entonces començavan las aguas y con las primeras aguas suele aver muchas enfermedades, para rogar al Haçedor que en aquel año, así en el Cuzco como en todo lo conquistado del Ynca, tuviese por bien no las ubiese, para lo qual hacían lo siguiente: el día de la conjunçión de la luna, a mediodía, yba el Ynca con todas las personas de su consejo y los más prinçipales yncas que se hallavan en el Cuzco a Curicancha, que es a la Casa del Sol y templo adonde haçían su cavildo tratando de qué manera se haría la dicha fiesta, porque en unos años añadían o quitavan de la fiesta lo que les pareçía convenía para la fiesta.

Y así, acordado lo que avían de hazer el sacerdote mayor del Sol y el Ynca, salían todos y el saçerdote mayor deçía a las jentes que estavan juntos cómo el Haçedor tenía por bien se hiziese la dicha *çitua* o fiesta, y que se hechasen todas las enfermedades y males de la tierra. Y a éstas acudía y estava gran cantidad [de] jente armada a usso de guerra con sus lanças; en la plaza que delante el templo estava, todos a punto de guerra y en su hordenança. Para este efecto llevavan al Templo del Sol las figuras llamadas Chuquilla [Illapa, el Dios del Trueno] y Uiracocha [el Dios Creador], que tenían su templo por sí... y haçíase el dicho cavildo con los sacerdotes de las dichas *huacas*, y con acuerdo de todos salía el saçerdote del Sol y publicava la dicha fiesta. Y así, con este acuerdo, aviendo primero hechado del Cuzco a dos leguas d'él a todos los forasteros que no heran naturales, y a todos lo que tenían las orejas quebradas, y a todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defeto en sus personas diçiendo que no se hallasen en aquellas fiestas porque por sus culpas heran así hechos, y que hombres desdichados no hera justo se hallasen assí por que no estorvasen con su desdicha alguna buena dicha. Hechavan también los perros del pueblo por que no aullasen. Y luego la dicha jente que a punto de guerra estava, salía a la plaza del Cuzco, los quales venían dando bozes diciendo las enfermedades, desastres, y desdichas y peligros: «¡Salid d'esta tierra!». Y en la plaza, en medio d'ella, a do estava el *usño* de oro, que hera a manera de pila adonde hechavan el sacrifiçio de la chicha quando vevían, hallavan que estavan a punto de guerra quatroçientos yndios alrededor de la dicha pila, bueltos los çiento el rostro a Collasuyo, que está al naçimiento del sol; y otros çientos, bueltos los rostros al poniente, que es el camino de Chinchaysuyo; y otros çiento, el rostro al californtentrión, que es el camino de Antisuyo; y ciento, los rostros al mediodía. Y tenían todos los géneros de armas y que ellos usavan. Al tiempo que llegavan los que venían del Templo del Sol, todos alçavan grandes voçes diçiendo: «¡Vayan el mal fuera!». Y salían todos quatro esquadrones, cada uno para el lugar que estava dedicado saviendo. Los que estaban para Collasuyo con gran ýnpetu hasta la angostura de Acoyapongo, que será dos leguas del Cuzco pequeñas. E yban dando boçes diçiendo: «¡Salga el mal fuera!». Llevavan estas boçes las jentes de Hurin Cuzco y allí las entregavan a los *metimas* de Huayparya, que ellos las entregavan a los *metimas* de Antahuaylla, y los *mitimas* de Antahuaylla las entregavan a los *metimas* de Huaraypacha, y ellos las llevavan hasta el río de Quiquisana, y allí se bañavan ellos y las armas que llevaban (Molina, 2010[ca. 1576], pp. 51-53).

Luego, Molina nombra a los otros *ayllus* y *panacas* incas responsables de llevar la desgracia y los males fuera del Cuzco a lo largo de los caminos principales de las otras tres regiones del reino: Chinchaysuyu, Antisuyu y Cuntisuyu. Una vez más allá de los confines inmediatos de la capital real, cada *ayllu* y *panaca* pasaban la responsabilidad del ritual de purificación a una cadena de *mitmas* no-incas de estatus social más bajo. Los últimos y más distantes participantes en la cadena eliminaban al final la carga de enfermedad y mala suerte acumulada en las caudalosas corrientes de ríos distantes.

Durante los días subsiguientes de la festividad, se realizaban otros rituales de purificación en casas privadas y espacios públicos. Los residentes del Cuzco esparcían una mazamorra de maíz molido grueso llamada *sancu* en sus cuerpos para extraer toda contaminación y luego se bañaban en los ríos para purgarse de los males alojados en el *sancu*. También aplicaban esta pasta exudativa a los umbrales de su casa, a los cofres en los que guardaban su comida y su ropa, así como a los cuerpos conservados de sus parientes muertos para que, tal como cuenta Molina, «gosasen de la dicha fiesta». En esta perspectiva animista por excelencia, los objetos comunes, como las casas y los muebles, así como los cadáveres de los muertos (al parecer inertes y momificados), participaban en la vida social de la comunidad y, por tanto, podían albergar enfermedad y mala fortuna. Así que estas entidades necesitaban también someterse a un proceso de purificación ritual. Los dioses y la realeza fallecida también participaban en esta festividad:

> Asimismo, en la dicha noche sacaban las estatuas del Sol, y Haçedor, y Sol y Trueno las mejores comidas que podían aver y más bien adereçadas, las quales reçevían los sacerdotes de las dichas *huacas* y las quemavan. Y asimismo, sacavan los cuerpos de los señores y señoras muertos, que estavan enbalsamados, los quales sacavan las personas de su linaje que a cargo las tenían. Y aquella noche los lavavan en sus baños, que quando estava vivo cada uno tenía. Y bueltos a sus cassas, los calentavan con *çanco*, la maçamorra gruessa que está dicha, y luego les ponían delante las comidas que quando ellos heran vivos con más gusto comían y usavan, las quales les ponían muy bien adereçadas como quando vivos

estavan, y luego las personas que tenían a cargo los dichos muertos las quemaban (Molina, 2010[ca. 1576], pp. 55-56).

La Citua era una festividad de purificación, pero también una celebración de la abundancia que vendría a los incas si cumplían con todos los protocolos religiosos prescritos con perfecta fidelidad. Durante los días en que se realizaba, el emperador inca organizaba una enorme fiesta pública en las principales plazas del Cuzco que, literalmente, abrumaba los sentidos de los participantes por la ostentosa generosidad del soberano. Según Molina:

> Y a esta ora salía toda la jente del Cuzco por sus *aillos* y parcialidades, los quales venían lo más ricamente adereçados que podían. Y llegados, *mochavan* al Açedor, y al Sol y al Ynca Señor y luego se asentavan en sus asientos cada uno conforme a la calidad que tenían, divididos: los *hanancuzcos* a su parte, y los *hurincuzcos* a la suya.
>
> Y este día entendían en sólo comer, y bever y holgarse, y hacían el *taqui* llamado *alaui çitua taqui* con unas camisitas coloradas hasta los pies y unas diademas en las caveças llamadas *pilcocasa*, y tañían con unos cañutos de caña, chicos y grandes, haçiendo con ellos una música llamada *ticatica*.
>
> Davan en aquel día gracias al Haçedor por los aver dejado llegar aquella fiesta, y que los llegase a otro año sin enfermedades; y lo mesmo al Sol y Trueno (Molina, 2010[ca. 1576], p. 57).

Los dioses, la realeza fallecida, la aristocracia inca viviente, así como el rey y la reina, en el pináculo de la jerarquía social, celebraban la fiesta en un espectáculo de emociones compartidas destinadas a reafirmar y consolidar los vínculos de solidaridad social de los que el poder político del emperador y los nobles dependían. Los incas recurrían a los graneros y rebaños estatales de las cuatro partes del reino para proporcionar una abrumadora abundancia de comida y bebida para la fiesta. Molina observa que:

> Hera tanta la cantidad del dicho ganado que, a lo que diçen los que esta declaraçión hizieron, heran más de çien mill cavesas; el qual ganado avía de ser linpio, sin fealdad ninguna ni mancha, y lanudo, que jamás oviese sido tresquilado.
>
> Y así, repartido el dicho ganado, matavan en gran cantidad para comer en aquel día. Y luego entrava en la plaza grandísima cantidad de chicha, la qual estava hecha de muy atrás y en las bodegas que tenían para ellos dedicadas, la qual se haçía de maíz blanco coxido en el valle del Cuzco. Era el dicho ganado

> que para esta fiesta se traýa del ganado del Hacedor, y Sol y Trueno, que por todas las provinçias del Pirú repartido tenían. Y acavado de comer, con mucho regoçijo hacían sus *taquis* y vevían por la horden que el día passado. Y esto durava quatro días […] Y otro día siguiente entravan por la mañana todas las naçiones que el Ynca avía sujetado, las quales venían con sus *huacas* y vestiduras a usso de sus tierras, las más ricas que podían aver. Y traýan sus *huacas* en andas los sacerdotes que a cargo las tenían y, allegando a la plaza, como yban entrando por sus partidas de los quatro *suyos* dichos, yban haçiendo reverençia al Hacedor, y Sol y Trueno, y a Guanacauri, *huaca* de los yncas y luego al Ynca, que a la saçón estava ya en la plaza. Y así, se yban poniendo por sus lugares que ya dedicados tenían, porque para darles más lugar, los yndios de Añan Cuzco y Hurin Cuzco se haçían entrambas parçialidades una, y así dejavan desembaraçada la plaza.
>
> […] [Y] gastavan este día cada nación en haçer el *taqui* y canto y baylle que cada uno dellos, antes que del Ynga fuesen sujetos, haçían en sus tierras.
>
> Entravan este día a la dicha fiesta todas las jentes que por defetos de sus personas avían hechado del Cuzco, los quales bolvían a hallarse en la dicha fiesta.
>
> Y así, los que avían de bolver a sus tierras pedían licençia al Haçedor, al Sol, al Trueno y al Ynca, los quales se la concedían con que dejasen en el Cuzco […] las *huacas* que este año de presente avían traýdo y llevasen y bolviesen a sus tierras las que el año pasado en esta fiesta avían dejado. Y en reconpensa del travajo que avían tenido en venir de tan lejas partes, les davan oro, y plata, y ropa, y mugeres y criados; y a los señores prinçipales, liçençia para que anduviesen en andas; y a las *huacas* les davan chácaras en sus tierras y criados para que las serviesen y las comidas que coxiesen, las quemasen y hiziesen sus sacrifiçios. Y así, se bolvían todos a sus tierras (Molina, 2010[ca. 1576], pp. 58, 66-68).

La detallada descripción que hace Molina de la festividad de la Citua deja al descubierto gran parte de la estructura interna del pensamiento religioso, la jerarquía social y los principios de gobernanza en el imperio inca. Los conceptos y las prácticas religiosas y políticas incaicas implicaban un proceso sistemático, recursivo y dialéctico de diferenciación e integración. La fiesta de la Citua ejemplificaba este proceso a la perfección. La familia real y la aristocracia del Cuzco celebraban las primeras fases de la festividad expulsando a todos los forasteros, a las personas deformes e incluso a los animales impuros de su capital. En un poderoso y simbólico efecto de demostración de superioridad cultural, los rituales de purificación de la Citua comenzaban con la expulsión de los forasteros para limpiar la capital real de las «impurezas étnicas» que tenían en sus cuerpos. En pocas pa-

labras, la primera diferenciación era «nosotros contra ellos», duramente puesta en vigor por protocolos restrictivos de participación ritual-religiosa.

Solo a los incas étnicos de sangre pura se les permitía comenzar las fiestas y rituales de purificación. Esto consistía en la reunión de todos los linajes del Cuzco inca en la plaza principal de la capital regia. Pero, como señala Molina, estos concurrentes en sí estaban diferenciados internamente «por sus *aillos* y parcialidades», con cada hombre (léase: familia) «conforme a la calidad que tenían, divididos: los *hanancuzcos* a su parte, y los *hurincuzcos* a la suya» (Molina, 2010[ca. 1576], p. 57). Así, hasta el grupo étnico inca «puro» se diferenciaba con precisión en mitades reconocidas por separado (Hanan Cuzco frente a Urin Cuzco), linajes constituyentes y rangos sociales. Luego, cuatrocientos guerreros incas con trajes ricamente adornados —cien de cada parte del reino (el resultado de la bifurcación posterior de las mitades de Hanan y Urin en las cuatro regiones de Chichaysuyu, Collasuyu, Antisuyu y Cuntisuyu)— salían corriendo del centro del Cuzco llevando sus cargas simbólicas de enfermedades y desgracias. Una vez más allá de los límites del centro sagrado del Cuzco, pasaban sus cargas a súbditos imperiales de rango social cada vez más bajo; es decir, a los diversos grupos *mitmas* residentes en las periferias que rodeaban la capital. Por consiguiente, en este proceso de diferenciación, el ritual de la Citua codifica una segunda distinción espacial entre el centro (el núcleo étnico, residencial, religioso y sagrado de la vida inca) y la periferia (el interior más salvaje, menos culto, menos civilizado, en el que los súbditos de estatus inferiores trabajaban y vivían).

Una vez que se completaban estos rituales de purificación prescritos, los linajes incas del Cuzco comenzaban a celebrar los *takis.* De nuevo, estas etapas iniciales de la fiesta se restringían a los linajes de alto rango de los incas, en comunión con sus dioses, *huacas* étnicas y antepasados reales. La festividad de la Ci-

tua comenzaba como un evento religioso exclusivo inca que confirmaba simbólica y materialmente su identidad étnica única y el sentido de pertenencia a una colectividad social especial y, desde su perspectiva, superior. Este sentido íntimo de identidad étnica inca, de parentesco y de solidaridad se reafirmaba de manera pública y se intensificaba emocionalmente en los espectáculos colectivos de canciones, danzas y bebida de los *takis*: «En estas fiestas sacaban la maroma de la Casa o despensa del Sol, y todos principales indios muy lucidamente vestidos se asían a ella por orden; y así desde la Casa del Sol venían cantando hasta la plaza, la cual cercaban toda con la maroma [...]»; danzaban con el monarca reinante y, mientras lo hacían, sujetaban «una gruesa maroma de lana de muchos colores y chapeada de oro, con dos borlas coloradas al cabo» (Sarmiento, 2001, cap. XXXI, pp. 96-97). La «maroma» descrita por Sarmiento y que, según él, alcanzaba una longitud extraordinaria de 150 brazas (ca. 270 metros), era una elaborada cuerda gruesa de lana trenzada y entrelazada con tejido multicolor e hilo de oro extruido. Los incas de sangre sostenían el cordón mientras bailaban juntos en los recintos más exclusivos y más sagrados de su capital. Esta cuerda poseía múltiples significados simbólicos, no solo como referencia al *amaru*, la serpiente celestial de doble cabeza asociada con la lluvia y el agua que fluye, sino también como un cordón umbilical simbólico que unía a las personas como consanguíneos, un conjunto de autoidentificados parientes de sangre. Solo los incas de sangre podían sujetar e interactuar con esta cuerda trenzada, que se guardaba en una estructura especial llamada Muru-urco.

Hasta este punto, aparte de la transmisión de la carga simbólica de enfermedad y desgracia, para los *mitmas* no-incas de rango social más bajo de las periferias del paisaje urbano sagrado del Cuzco, los rituales de la Citua eran un asunto profundamente inca. Sin embargo, el último día de la fiesta, el rey inca invitaba a los forasteros previamente excluidos, así como a las personas deformes y otras «defectuosas», a volver al Cuzco y

participar en la festividad que estaba culminando y en las correspondientes borracheras. Este era el momento de la reintegración simbólica entre gobernantes y súbditos. Los súbditos extranjeros ahora tenían un asiento en la mesa, pero solo después de haber sido drásticamente excluidos de las festividades para demostrar en términos inequívocos la superioridad jerárquica de las clases dominantes inca. Los señores foráneos y sus comitivas esperaban este momento de retorno literalmente entre bastidores, en la periferia de la escenografía religiosa incacéntrica. Al ingresar al Cuzco, estos traían sus *huacas* étnicas para que ellas también tuvieran un lugar en la jerarquía de los cultos estatales, incluso si este lugar estaba subordinado al de las principales deidades y *huacas* de los incas. Los extranjeros se allegaban hasta la presencia de los incas reunidos con cantos de alabanza a las *huacas* incaicas y al rey, como signo de respeto y reconocimiento explícito de su propia subordinación. Tomaban sus posiciones asignadas en la plaza principal al lado de los linajes incas de Hanan y Urin Cuzco, que en ese momento «se hacían entrambas parçialidades una, y así dejavan desembaraçada la plaza». A la observación de Molina de que los linajes incaicos formaban un solo grupo con el fin de hacer espacio para los extranjeros, se le escapa el significado más profundo de este momento dramático de reintegración de los súbditos foráneos en el cuerpo político. Esto no era una simple cuestión de logística para acomodar a una multitud creciente en la plaza pública; sino, sobre todo, una manifestación política vital en la que los linajes incas afiliados a las mitades Hanan y Urin del Cuzco, antes diferenciados y profundamente competitivos, volvían a juntarse para convertirse, en ese momento, en un solo cuerpo social reconocido y exhibir solidaridad en contraposición a los súbditos extranjeros. Así que el momento culminante y políticamente cargado de la Citua implicaba una doble reintegración dialéctica de los estados de «nosotros contra ellos» a uno de «nosotros *y* ellos». Las mitades Hanan y Urin del Cuzco, previamente diferenciadas, se convertían en una, al igual que los seño-

res incas y sus súbditos provinciales, en una fiesta religiosa y política compartida. Sin embargo, reconocidas de forma implícita por todos, debajo de la solidaridad compartida de la fiesta se mantenían las fisuras de la diferenciación sociopolítica (*hanan* contra *urin*, señores contra súbditos), aun si sublimadas en el momento.

Después de haber sido expulsados por la fuerza del Cuzco durante la apertura de los rituales de la Citua, el último día de la fiesta los señores extranjeros participantes y sus *huacas* recibían el consuelo de la subordinación: valiosos regalos como tejidos, oro, plata, servidores, propiedades privadas y el derecho a ser transportados en literas en reconocimiento de su estatus proveniente de su relación con los incas. A su vez, al reconocer y capitular ante la autoridad del rey inca, los vasallos señoriales de las provincias obtenían recursos útiles para dirigir su propia política local.

Religión y política

En los cultos imperiales de los incas, la política y la religión estaban tan compenetradas hasta el punto en que se volvían virtualmente indistinguibles. Los rituales estatales eran políticos y la política se ritualizaba. Como en el caso de los rituales de la Citua, la mayoría de los actos de culto y de sacrificio comenzaban en el Cuzco bajo el patrocinio del rey y luego, de esta fuente de autoridad divina, se irradiaban para circular a lo largo de los *ceques* entre los miembros de los grupos étnicos sometidos cuyo estatus social era menor y se encontraban más alejados de la capital.

Quizás el más emblemático de este modelo radial de «ola en movimiento» de culto religioso era la ejecución en todo el imperio del ritual de la Capacocha. A diferencia de los rituales solares y del agua asociados con la producción agrícola cíclica, la mayor cantidad de sacrificios de la Capacocha no se realizaban en un calendario fijo. Más bien, la Capacocha era sobre todo un ritual situacional, uno que se instituía en momentos críticos,

además de impredecibles, como la investidura o muerte de un rey, o durante la ocurrencia de calamidades naturales y biológicas como epidemias, terremotos, sequías crónicas y heladas destructoras. Las Capacochas requerían del sacrificio humano; pero, aún más, del sacrificio de los niños más hermosos, inmaculados y perfectamente formados. Aunque se realizaban en diferentes situaciones y en distintas escalas, los sacrificios más solemnes de la Capacocha involucraban a participantes de cada una de las cuatro partes del reino. Molina, una vez más, proporciona un recuento detallado de un ritual inca que revela la naturaleza política esencial de la Capacocha y su fusión de la adoración, la política y el sustento del imperio:

> […] [L]as provinçias de Collasuyo, y Chinchaysuyo, y Antisuyo y Contisuyo traẏan a esta çiudad, de cada pueblo y generaçión de jentes, uno o dos niños y niñas pequeños y de hedad de diez años; y traẏan ropa, y ganado, y ovejas de oro y plata, de *mollo*. Y lo tenían en el Cuzco para el efeto que se dirá. Y después de estar todo junto se asentava en la plaza de Aucaypata el Ynga, que es la plaza grande del Cuzco, y allí aquellos niños y demás sacrifiçios andavan alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno y Luna, que para el efecto ya en la plaza estavan. Y davan dos bueltas y después de acavado, el Ynga llamava a los saçerdotes de las provincias y hacía partir los dichos sacrificios en quatro partes para los quatro *suyos*: Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo, Contisuyo, que son las quatro partidas en qu'está dividida esta tierra. Y les deçía: «Vosotros tomad cada uno su parte de essas ofrendas y sacrifiçios y llevalda a la prinçipal *huaca* vuestra, y allí las sacrificad». Y tomado, las llevavan hasta la *guaca* y allí ahogavan a los niños y los enterravan juntamente con las figuras de plata de ovejas y de personas de oro y plata. Y las ovejas, y carneros y ropas lo quemavan, y tanbién unos cestillos de coca. La jente del Cuzco llevavan los sacrifiçios ya dichos hasta Sacalpiña, que será una legua del Cuzco yano, las reçevían los yndios de Ansa, y d'esta menera yban entregándolos hasta donde se avían de haçer los sacrificios. Y por esta horden los llevavan a las demás provinçias.
>
> Haçían este sacrifiçio al prinçipio que el Ynga Señor empeçava a señorear para que las *guacas* le diesen mucha salud, y tuviese en paz y sosiego sus reynos y señoríos, y llegase a biejos, y que viviese sin enfermedad, de tal manera que ninguna *guaca*, ni *mochadero*, ni adoratorio, por pequeño que fuese, no quedava sin recevir sacrifiçio porque ya estava diputado y acordado lo que en cada *guaca*, lugar y parte se avía de sacrificar […] Y así, en todas las *guacas* prinçipales de todas las provinçias se haçían el dicho sacrifiçio y ofrenda, llegando a ellas primero y luego a todas las *guaquillas* y adoratorios qu'en toda la provinçia avía, dando a cada una lo que del Cuzco repartido venía para cada una; porque en el Cuzco avía su *quipocamayo*, que son como contadores de cada una de las dichas

partidas, que tenían la qüenta y razón de los sacrifiçios que se avían de sacrificar en cada provinçia.

La horden del camino con los sacrifiçios era que toda la jente que con la *capaccocha*, que por otro nombre se llama *cachaguaes*, yban hechos un ala, algua cosa apartada los unos de los otros, sin ir por camino real derecho, sino sin torçer a ninguna parte atravesando las quebradas y çerros que por delante hallavan hasta llegar cada uno a la parte y lugar que […] estavan esperando para reçevir los dichos sacrificios. Yban caminando a trechos, alçavan una bocería y gritería, la qual empeçava un yndio que para ello diputado, yba ensoñado para este efeto. Y en empeçando éste, todos le yban siguiendo con las dichas boçes. Pedían en ellas al Hacedor el Ynga siempre fuese vençedor y no vençido, viviese siempre en paz y salvo. Llevavan por delante en hombros los sacrificios, y los bultos de oro y plata, y carneros y otras cosas que se avían de sacrificar. Las criaturas que podían yr a pie, por su pie; las que no, las llevavan sus madres. Y el Ynga, carneros y corderos yban por el camino real. Y así, llegados a cada parte y lugar, los que avían de hazer los sacrifiçios, los *guacacamayos*, que quiere deçir «guarda de las *guacas*», y que a cargo las tenían, reçevía cada uno el sacrifiçio que a su *guaca* cavía y los sacrificava y ofreçía enterrando los sacrifiçios de oro, y plata, y *mollo* y otras cosas de que ellos usavan, y las criaturas (aviéndolas ahogado primero), las que aquella *guaca* cavían; quemavan en sacrifiçio los carneros, corderos y ropa que le cavían. Es de notar que no a todas las *guacas* sacrificaban criaturas, sino sólo a las *guacas* prinçipales que provinçias o generaciones tenían. Y por esta horden yban caminando por toda la tierra que el Ynga conquistador tenía por las quatro partidas, y haçiendo los dichos sacrifiçios hasta llegar cada uno por el camino do yba a los postreros límites y mojones que el Ynga puesto tenía.

Tenían en tanta veneraçión este sacrifiçio llamado *capaccocha* o *cachaguaco,* que si quando yban caminando por los despoblados o otros lugares topavan alguna jente, no osavan los que así topavan los sacrifiçios alçar los ojos a mirallos, sino antes se postravan en tierra hasta que pasasen (Molina, 2010[ca. 1576], pp. 88-90 y 92-93).

A algunos de los niños pequeños sacrificados durante las Capacochas los enterraban como parejas masculinas y femeninas en remotos santuarios en las cimas nevadas de las montañas, sobre todo en las provincias más al sur del imperio. La evidencia arqueológica de estos sacrificios proviene del sur del Perú, Chile y Argentina, donde se recuperó restos asombrosamente bien conservados de las jóvenes víctimas, algunos a altitudes superiores a los seis mil metros, junto con ofrendas de estatuillas de llamas y alpacas en oro y plata, además de textiles finamente tejidos (Bray y otros, 1995; Reinhard, 1992, 1993, 1996 y 1998; Reinhard & Ceruti, 2000; Schobinger, 1995 y 2001; Wilson y

otros, 2007) (ver figura 5.17). El emparejamiento hombre-mujer en estos sacrificios, junto con las ofrendas votivas en miniatura de plata y oro de los implementos domésticos comunes y de la vajilla de cerámica depositada junto a los cuerpos, sugiere a algunos estudiosos que estos niños eran ritualmente casados en el Cuzco antes de comenzar la peregrinación preestablecida a su lugar de sacrificio. Los sacrificios pareados hombre-mujer quizá tuvieron la intención de representar de manera simbólica a una pareja conyugal arquetípica, la unidad fundamental de la reproducción social que era la fuente de mano de obra y, por lo tanto, de riqueza para el imperio (McEwan & Van de Guchte, 1992). Los remotos santuarios de la Capacocha parecen marcar límites políticos altamente visibles entre las provincias imperiales o los confines territoriales entre los grupos étnicos sometidos. Para llegar a estos puntos de demarcación, el cortejo sacrificial tenía que cruzar los territorios de distintos grupos étnicos, cada uno de los cuales proporcionaba funcionarios de alto rango como escoltas hasta los límites de su dominio territorial, tras lo cual los representantes de la provincia contigua asumirían esta responsabilidad (MacCormack, 1991, pp. 152-154; y 2000). Como en el ritual de la Citua, este proceso radial y centrípeto de práctica religiosa distribuía la responsabilidad y los beneficios de la participación entre las poblaciones sojuzgadas, incorporándolas socialmente en el proyecto político inca de construir un imperio basado, de forma simultánea, en la diferenciación e integración de diversos grupos étnicos. Las diversas *capacochas*, ellas mismas se convertían en *huacas*, custodios espirituales y guardianes de las provincias étnicas, cuyo culto compartían tanto los señores como los súbditos (Hernández Príncipe, 1923; Zuidema, 1977/1978, p. 141).



Figura 5.17. La momia de un niño sacrificado en un ritual de la Capacocha hallada en el cerro El Plomo, en Chile. Foto de Loren McIntyre.

Como Molina notó de manera sagaz, no todas las *huacas* o provincias étnicas clasificaban para realizar la *capacocha*, el más sagrado de todos los sacrificios incas, sino que eran designadas las principales *huacas* de una provincia, en particular aquellas que proporcionaban profecías correctas (es decir, deseadas) para el rey, bajo un patrón de reciprocidad calibrada (MacCormack,

1991). Esta es la razón por la cual el *quipucamayoc* imperial, que registraba todo desde la producción agrícola, la población, los niveles de tributo hasta los oráculos, era un funcionario tan importante en las ceremonias que giraban en torno a la celebración de la Capacocha. La reciprocidad social exige una contabilidad rigurosa para garantizar que los participantes crean que los intercambios tienen una cierta medida de equivalencia. En teoría (si no en la práctica), la contabilidad obsesiva de los servicios prestados y los beneficios recibidos de lo divino parece ajena a las nociones occidentales de expresión religiosa auténtica. Pero esto era simplemente algo obvio, estructural e inherente en el contexto andino indígena en el que la reciprocidad entre los seres humanos, la naturaleza y los antepasados formaba el núcleo de la creencia religiosa y la socialidad. Los reyes incas y los indios comunes discutían, regañaban e incluso castigaban a sus *huacas* cuando el intercambio esperado de servicios no se materializaba. La calibración cuidadosa de los índices de costo-beneficio religioso era un acercamiento andino a lo divino. Este tipo de cálculo racional, aparentemente despiadado, se extendía incluso a los *curacas* locales de grupos étnicos que aspiraban a mejorar sus posiciones económicas y políticas en la jerarquía estatal, quienes de forma voluntaria daban a sus hijos como *capacochas* al rey (McEwan & Van de Guchte, 1992; Zuidema, 1982b). En estas transacciones regio-religiosas, los padres recibían mayor prestigio y recursos tangibles como recompensas del rey por su sacrificio; los niños que eran sacrificados recibían el profundo honor ontológico de la transición de un ser humano vivo a *huaca* que se convertía en el eje del culto comunitario. Si debemos creer a nuestras fuentes, los niños que eran seleccionados u ofrecidos por sus padres para convertirse en una ofrenda en la Capacocha no intentaban evitar su destino, sino que aprovechaban de forma activa la oportunidad de convertirse, en efecto, en una deidad local, recordada y adorada por sus coterráneos vivos (Zuidema, 1982b). Desde esta perspectiva, estos niños no eran víctimas, sino dioses. Sin embargo, ¿quién puede

imaginar a los padres dispuestos a sacrificar a sus hijos por alguna supuesta ganancia mundana? Esta transacción no parece emocionalmente tan incomprensible cuando entendemos por completo el concepto indígena andino de que la muerte no significa una pérdida irrevocable de la identidad personal o de la participación en la vida social de la comunidad. La *capacocha* se metamorfoseaba en una *huaca* que luego se comunicaba constantemente con parientes y amigos y se convertía en un participante aún más vital en los asuntos de la comunidad. ¿Qué recibía el rey inca en esta transacción? Al celebrar la Capacocha en todo el imperio, el rey recibía garantía espiritual sobre su salud personal y su éxito final en la conducción de los asuntos estatales. Sus súbditos también percibían que actuaba en nombre de su seguridad y bienestar económico. Quizás lo más importante es que estos rituales de escala imperial se convertían en instrumentos efectivos para la integración cultural, una poderosa técnica de arte de gobernar y de consolidación nacional que llevaba a diversos grupos étnicos a una imaginada comunidad moral de fe y de práctica. Las creencias y prácticas religiosas compartidas, como los rituales de la Citua y de la Capacocha, se convirtieron en uno de los medios más sutiles y generalizados que los reyes incas emplearon para lograr la integración de sus súbditos y, al hacerlo, profundizar la hegemonía cultural inca.

El proyecto político inca, que solo tuvo un éxito parcial, era el de intensificar estos momentos de integración participativa, de reconocer (pero sublimar) la diferencia, de crear, en efecto, un *ayllu* multicultural universal. Al parecer, los incas entendieron que ellos existían en «campos históricos más amplios que los de los "otros culturales"» y que el éxito de su imperio requería un medio para reconocer, explicar e integrar la alteridad en su reino (Sahlins, 2010). Se dieron cuenta que su propia identidad, su estatus como un cuerpo social único y superior dentro de su imperio expansivo, necesariamente los involucraba en relaciones interdependientes con los «otros culturales» como condición previa para su coherencia política interna. El sentimien-

to y la práctica religiosa compartida era un instrumento para lograr la integración de los «otros culturales». Al mismo tiempo, los reyes incas utilizaron otras tácticas persuasivas para avanzar en su proyecto imperial, incluido el patrocinio real, la ostentosa generosidad, el desarrollo económico y la redistribución de la riqueza; pero también lo opuesto: violencia estratégica, limpieza étnica, atrocidades en el campo de batalla y brutal coacción. Es decir, con varios grados de matices, los reyes incas desplegaron una combinación profundamente maquiavélica de persuasión y fuerza. Exploraremos los instrumentos y el significado del poder político en el Estado inca en el siguiente capítulo.

---

5 Van de Guchte (1990, cap. 9) proporciona un excelente resumen de los varios significados del término *huaca* y cómo lo entendían los europeos en los siglos XVI y XVII.

6 Literalmente, 'obligación real'.

7 Podemos ahora observar el significado político más profundo de la masacre de Catequil —el ídolo y el sacerdote— por Atahualpa, quemándolos y pulverizándolos a ambos hasta convertirlos en polvo para ser desechado en la montaña. La furia de Atahualpa fue una demostración explícita que proclamaba de manera efectiva que la que alguna vez fue la influyente *huaca* de Catequil había sido no solo vencida, sino desvinculada de forma irrevocable de la comunidad humana, incapaz de sociabilidad y, por lo tanto, no más un ser social en absoluto.

8 Ver Demarest (1981) para un desarrollo de este tema y sobre las cualidades superpuestas de los varios dioses incas, en particular Viracocha, Inti e Illapa.

9 Dado el rol de Punchao como símbolo de mando y fuente de la autoridad dinástica inca, no es sorprendente que durante la conquista de los incas por parte de los españoles estos realizaran enormes esfuerzos por averiguar el paradero de este ídolo y destruirlo, algo que lograron hacer en las tierras agrestes y sin caminos de Vilcabamba solo alrededor de cuatro décadas después que la conquista comenzó.

10 Otros cronistas escriben que la fiesta de la Citua era celebrada de mitad de setiembre a inicios de octubre, coincidente con las primeras lluvias en el Cuzco; esta parece ser la más lógica conclusión dado que Molina está de acuerdo con que la festividad comenzaba con el inicio de las lluvias.

Capítulo 6

El orden político: Monarquía, gobierno y administración en el Tahuantinsuyu

Los emperadores incas eran gobernantes absolutos con poder controlado solo por la influencia de las antiguas costumbres y el miedo a la rebelión. No solo gobernaban por derecho divino, sino que reclamaban una descendencia directa del Sol y eran adorados durante sus vidas como seres divinos. Mientras que el emperador y su gobierno eran despiadados con sus enemigos y exigían a sus súbditos una obediencia que equivalía casi a la esclavitud, en teoría se veían obligados a cuidar de su gente en todo tipo de necesidades y mantenerlos a gusto y contentos… El incuestionable éxito del sistema se debe principalmente a un esfuerzo sincero del Gobierno imperial por cumplir con su obligación teórica.

(John H. Rowe, «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest»)

La visión del Estado inca como una monarquía totalitaria, pero iluminada, todavía encuentra una considerable resonancia en las narrativas históricas del imperio. Aunque estudios recientes han comenzado a cuestionar y modificar esta interpretación del orden político incaico, la excepcional rapidez y exhaustividad con la que los reyes incas sojuzgaron e incorporaron la mejor parte del mundo andino a su imperio implica la aplicación de una fuerza abrumadora y, al mismo tiempo, el despliegue efectivo de incentivos sociales y económicos que indujeron a las nuevas poblaciones sometidas a aceptar su propia subyugación. Este capítulo explora los instrumentos políticos específicos, las instituciones sociales y las formas de poder que dotaron de una

estructura al imperio inca y cómo estas estructuras de poder cambiaron a lo largo del tiempo y del espacio.

La política organiza, incorpora y justifica las relaciones de poder en la sociedad. La sociedad, aun en el arreglo social más igualitario que se pueda imaginar, no puede existir sin el esfuerzo sistemático del poder político. La reproducción social depende de las decisiones políticas tomadas diariamente en las familias y en las comunidades. Los imperios intentan intervenir con diversos grados de éxito en la reproducción social de sus súbditos en el nivel básico de las unidades domésticas y de las comunidades al ejercer una fuerza política y cultural abrumadora. Tal poder político se ejerce a través de estructuras de gobernanza impuestas, a través de sistemas de tributos e impuestos, así como de instituciones y prácticas sociales y religiosas que inducen a la aquiescencia, obediencia o confabulación de los súbditos imperiales. Si se puede cuestionar que la obediencia exigida o lograda por los incas fue alguna vez equivalente a «casi una esclavitud» —como John Rowe (1946, p. 257) sugiere—, podemos afirmar que los reyes incas lograron poner en marcha, en forma increíblemente rápida, instrumentos de poder político que les permitieron crear y, durante un tiempo, gobernar con efectividad el imperio más grande y geográfica, étnica y lingüísticamente más diverso en el hemisferio occidental antes de la conquista española.

A medida que el imperio ejercía y consolidaba su dominio sobre sus súbditos, los patrones de poder personal e institucionalizado en el reino inca cambiaban a lo largo del tiempo y del espacio. Algunos súbditos del imperio se incorporaban más a fondo que otros en el mundo social y político de los incas. Grandes sectores del altiplano andino, patria ancestral de los grupos étnicos de habla aymara, permanecieron resueltamente resistentes a la expansión inca. Los cronistas españoles describen de forma vívida ciclos de guerra, resistencia, rebelión y represalias posteriores en los reinos aymaras alrededor del lago Ti-

ticaca (ver figuras 6.1 y 6.2). Los últimos emperadores incas, como Tupa Inca Yupanqui y Huayna Capac, se vieron obligados a reconquistar varias veces a sus rivales regios en el altiplano (Sarmiento, 2001, cap. XL, pp. 112-113). De manera similar, algunos grupos étnicos en los valles costeros frente al Pacífico, en la sierra norte y en las vertientes orientales de los Andes de los actuales Perú y Ecuador, contestaron enérgicamente la pérdida de su soberanía política. En ocasiones, la resistencia nativa infligía pérdidas casi catastróficas a las fuerzas militares incas (Sarmiento, 2001, cap. LX, pp. 142-146) y, como en el caso de los grupos étnicos araucanos del sur de Chile, rechazaban completamente los intentos incas de conquista. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la resistencia local se enfrentaba con feroces represalias inca que a veces alcanzaban el nivel de genocidio en el que se exterminaban grupos étnicos enteros, como sucedió en la región costera de Cañete, donde los habitantes de los valles de Lunahuaná y Mala fueron asesinados sistemáticamente por las fuerzas de Tupa Inca Yupanqui después de una campaña de resistencia de cuatro años (Cabello Valboa, 1951[1586], p. 338; Cieza de León, 1985[ca. 1553], p. 175). Los huesos de los guerreros vencidos quedaron esparcidos por los campos de batalla hasta bien entrada la era colonial española. Las mujeres y los niños locales, si no los ejecutaron, los tomaron en servidumbre, transformados en la categoría social de *piña* o cautivos de guerra y absorbidos por las familias de sus conquistadores. Episodios similares de violencia extrema dirigida a grupos étnicos obstinadamente resistentes prácticamente despoblaron trechos enteros de la sierra ecuatoriana.



Figura 6.1. La porra en forma de estrella era una de las armas empleadas por los incas para someter a los grupos que se resistían a la incorporación al imperio. Foto cortesía de A. Guengerich.



Figura 6.2. Las hondas tejidas eran otra arma importante en el arsenal militar inca. Foto de Loren McIntyre.

Estos ejemplos de decidida resistencia al dominio inca indican que la forma y la eficacia del poder imperial variaban en el tiempo y en el espacio. En algunas regiones, como en el señorío de Chincha, los incas lograron una verdadera hegemonía viral en la que conquistadores y conquistados compartían una ideología jerárquica de relaciones sociales y gobernanza que unía a los gobernantes y súbditos en estructuras duraderas de reconocimiento mutuo y dependencia. En estos casos, los súbditos se convertían en colaboradores y, en un cierto sentido, en verdaderos «ciudadanos» del imperio, incluso si permanecían de forma perpetua en posiciones socialmente subordinadas y desiguales. En otras áreas de resistencia prolongada, como en los reinos aymaras, los incas pudieron establecer solo una forma de hegemonía laminar que dependía sobre todo de la subyugación coercitiva y disciplinaria sostenida. Aquí, los incas no lograron producir ciudadanos del reino, sino más bien poblaciones sojuzgadas y sumisas, resistentes a la conversión ideológica a la creencia, propagada por los incas, de que ellos eran los únicos señores na-

turales del mundo andino. La conciencia histórica aymara de su autonomía política y de su capacidad de autodeterminación nunca se perdieron por completo ni se transformaron más allá del ámbito del reconocimiento. Como resultado, estos reinos nativos fueron propensos, siempre que fue posible, a actos de subversión, resistencia y abierta rebelión.

Los imperios, de manera inevitable, crean enemigos y colaboradores, tanto dentro de las formaciones políticas sometidas como entre estas. Como resultado, el poder hegemónico del Estado asume diferentes formas e intensidades dependiendo de las contingencias históricas locales y los desequilibrios de poder. En su ambición por gobernar el mundo andino, los reyes incas desplegaron diferentes estrategias políticas e instrumentos de poder social, adaptando de forma astuta su aplicación a las condiciones locales y a las posibilidades políticas. Nuestra tarea aquí es examinar las formas específicas y el funcionamiento del poder personal e institucionalizado que hizo posible este logro político sin precedentes.

¿Cómo ejercían los reyes incas el poder social? ¿Cómo cambiaron las formas de poder social en el imperio a lo largo del tiempo y del espacio? ¿Qué innovaciones políticas en el arte de gobernar permitieron a los reyes incas armar un imperio en una escala geopolítica nunca imaginada (o al menos nunca lograda) por sus predecesores en el mundo andino? Las respuestas a estas preguntas, como es lógico, implican la interacción dinámica de instituciones sociales, económicas y religiosas, creencias y prácticas, así como la fuerza poderosa, pero evanescente de la ambición individual. Los reyes incas se basaron en formas de poder preexistentes, profundamente arraigadas y socialmente integradas, pero también crearon nuevos instrumentos para ejercer ese poder. El orden político inca era conservador e innovador al mismo tiempo: se basaba en las instituciones sociales andinas tradicionales y, al mismo tiempo, las transformaba insertándolas en nuevas estructuras de gobernanza. Para analizar el orden

político del imperio inca, primero debemos comprender la naturaleza del poder inca en su forma más general y luego explorar las creencias específicas, las instituciones sociales y los instrumentos de gobierno que los incas desplegaron para conquistar y gobernar su mundo.

El imperio inca era una estructura política gobernada por individuos que afirmaban poseer un mandato divino; pero el imperio no era el producto de individuos solos. Los Estados andinos, incluido el de los incas, tenían un carácter esencialmente patrimonial: el poder recaía en y fluía a través de familias oligárquicas o nobles (Kolata, 1990 y 1996). Estas familias se constituían como linajes relacionados o aliados de nobles con derechos y obligaciones, enmarcados en términos de derecho consuetudinario y práctica social habitual. Los linajes nobles se organizaban en arreglos jerárquicos, que culminaban a menudo en alguna forma institucional de monarquía. Es decir, la forma más concentrada de poder social en el mundo nativo andino era la autoridad real. Para entender el orden político que los incas impusieron en su reino, primero debemos explorar la ontología social de la monarquía y cómo las prácticas de la autoridad real influenciaron las estructuras de gobernanza y sus relaciones sociales y políticas con las poblaciones sometidas.

En el mundo preeuropeo de los incas, las interacciones e interdependencias sociales establecidas y desarrolladas dentro de la corte entre los linajes aristocráticos moldeaban la forma y el contenido de la autoridad real. ¿Cómo podemos entender la naturaleza de la monarquía inca, su ontología, contexto social y significado? Primero, la monarquía inca y el poder político en general no se constituían en términos de reglas abstractas que demarcaban los ámbitos de la acción social. Hay poca evidencia de un marco legal formal que enmarcara las concepciones incaicas del orden social. El poder no se definía por un conjunto de principios trascendentales y universales contra los cuales se ponía a prueba toda acción social y moral; es decir, la monarquía

inca no fue concebida y legitimada en términos de textos legales, como fue el caso en Europa a fines de la Edad Media (Kantorowicz, 1981, pp. 93-94). Este marco legal relativamente tardío de Europa occidental determina de manera sustancial nuestra propia comprensión cultural de lo que significa la monarquía y cómo funciona. Pero la legitimidad de la monarquía inca se constituyó exclusivamente en el ámbito pragmático de la acción social: mediante actos cotidianos de gobierno, alianzas matrimoniales, hospitalidad, regalos, conquistas y ceremonias religiosas. El poder y la legitimidad del rey no eran probados ni confirmados por los marcos legales formales, sino por la movilización de redes personales y el consenso social que se redefinía de forma continua.

En este sentido, la monarquía inca puede considerarse un ejemplo de gobierno carismático, una forma metaestable de liderazgo que requería del rey una sensibilidad exquisita y una atención personal constante a las actitudes y conductas de sus más destacados súbditos. Los reyes incas tenían que demostrar siempre su valor haciendo alarde de su superioridad como guerreros en el campo de batalla y como políticos en la corte imperial mediante el despliegue efectivo del poder del discurso, la capacidad suprema para convencer a otros de sus capacidades únicas para la gobernanza. El éxito como rey inca exigía todas las cualidades personales descritas de manera tan perceptiva por Max Weber (1978[1914]) en su análisis del poder carismático; es decir, los especiales «dones de la mente y del cuerpo» que demostraban la superioridad física, social y moral del rey. Para sobrevivir en el ámbito social intensamente competitivo de los linajes y *panacas* nobles del Cuzco, los reyes incas debían demostrar su preeminencia como guerreros, a veces colocándose visiblemente en riesgo en las primeras líneas del frente en sus guerras de conquista. Al mismo tiempo, la excepcional destreza de los reyes como guerreros era vista como una prueba de que estaban imbuidos de autoridad divina, con una capacidad sobrenatural de profetizar, hacer milagros y realizar actos casi incom-

prensiblemente heroicos. La biografía legendaria del rey Inca Pachacuti refleja a la perfección la centralidad del poder carismático en los conceptos y prácticas de la autoridad real inca. Como lo relataron varias crónicas españolas, en el momento decisivo de la historia inca, cuando el grupo étnico Chanca amenazaba la existencia misma de la gente del Cuzco y su naciente imperio, Pachacuti se retiró a rezar al dios creador, Viracocha Pacha-yachachic. Mientras estaba en trance, Pachacuti recibió una revelación personal de la deidad, quien le dijo: «Hijo, no tengas pena que yo te enbiaré el día que a batalla estuvieres con tus enemigos, gente con que los desbarates e quedes vitoriosso» (Betanzos, 2015[1557], cap. VIII, p. 144). La milagrosa intervención de los prometidos guerreros de Viracocha, que en algunos relatos cobraron vida desde las mismas piedras del campo de batalla, cambió el rumbo militar a favor del aguerrido Pachacuti y su devota camarilla de parientes y seguidores. Las fuerzas del Cuzco derrotaron a Usovilca, el rey rival chanca, y luego absorbieron al próspero y una vez poderoso grupo étnico Chanca en el emergente imperio inca. El poder político personal de Pachacuti se intensificó de forma espectacular después de estos eventos que se percibieron y más tarde conmemoraron como prueba del acceso privilegiado y místico del rey a la divina providencia; las piedras del campo de batalla, llamadas *pururaucas*, fueron después consagradas y veneradas como *huacas*.

Aparte de la percepción de que los reyes incas poseían un acceso casi misterioso a las fuerzas sobrenaturales, la monarquía inca como forma de poder carismático también dependía de un patrón cultural profundamente arraigado de sociabilidad. El modo de conciencia de este tipo de poder se orienta al súbdito, en contraste con los marcos legales enmarañados del gobierno absolutista. El gobierno orientado a los súbditos exigía un compromiso constante —o al menos la percepción del compromiso— con las poblaciones subyugadas en todos los niveles de la jerarquía social por parte del propio rey, sus representantes delegados o sus avatares sobrenaturales (ver figura 6.3). No sorpren-

den que, en este sistema político basado en el carisma, los reyes incas fueran itinerantes. A menudo estaban ausentes de la capital Cuzco durante muchos años, siempre en movimiento mientras participaban en campañas militares, supresión de rebeliones o, a menudo, solo en prolongados viajes de inspección en las provincias. Después de su entronización, Huayna Capac, el último emperador inca independiente, rara vez pasaba más de unos pocos meses en el Cuzco. Como lo relata Betanzos, los señores del Cuzco sabían «que hera amigo de yr por el reyno a visitar y guerrear» (Betanzos, 2015[1557], cap. XLVI, p. 311). Huayna Capac, al igual que sus predecesores, pasaba la mayor parte de su reinado en los caminos «visitando y biendo las provinçias y los términos y tierras que cada pueblo y provinçia tenía y amojonándolos y puniendo en todo y por todo toda horden y razón y buen gobierno» (Betanzos, 2015[1557], cap. XLV, p. 310). Los reyes incas se movían a lo largo del reino en circuitos itinerantes que los llevaban a un contacto personal continuo con sus súbditos, en especial con las élites provinciales de las que dependía la gobernanza local.



Figura 6.3. Como gobernante carismático, el Inca mantenía la legitimidad a través de su continua participación personal en las campañas militares. Aquí, el rey Huayna Capac entra en batalla llevado en andas por sus servidores. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Sin embargo, a pesar de sus arduos esfuerzos como guerreros siempre en movimiento, los emperadores incas no podían estar en todas partes al mismo tiempo, distribuyendo y mostrando su increíble poder, otorgado de manera divina. En un sentido lite-

ral, el sistema político inca dependía de una densa red de autoridad delegada, de una proliferación de personas y objetos sagrados que funcionaban como representantes administrativos del propio rey. Los parientes cercanos del inca servían como gobernadores de provincias y jefes de instituciones políticamente cruciales, como la militar y la sacerdotal. Como un estudioso describe de manera perspicaz este patrón generalizado de autoridad delegada, el sustituto del inca:

> […] periódicamente delegaba sus deberes militares a varios «generales», sus deberes religiosos al Sumo Sacerdote del Sol y sus deberes administrativos a una figura llamada *Incap rantin*, o «sustituto del inca». Las descripciones de las hazañas de un Inca frecuentemente incluían todo lo hecho por estos delegados en nombre del Inca. Así, el Inca se convertía en una especie de figura coordinadora o personaje corporativo que subsumía jerárquicamente bajo su identidad a todo un grupo de apoyo de personajes secundarios (Gose, 1996, p. 17).

Aunque un designado *incap rantin*, que se desempeñaba como representante oficial del rey e intermediario público, evidentemente existía dentro de la estructura de gobernanza inca, el «sustituto del inca» era, en realidad, no solo una persona o un cargo, sino, lo que es más importante, un principio operacional de múltiples sustitutos que actuaban en casi todos los dominios de la vida social, política, religiosa y cultural. Los administradores sustitutos más poderosos del imperio, los *tocricocs* o gobernadores provinciales, y el Villac Umu, el titular del cargo religioso más elevado del imperio, eran parientes cercanos del emperador reinante, hermanos completos o medios que sobrevivieron a luchas periódicas por la sucesión y que conservaban la confianza personal del emperador. Estos sustitutos políticos de alto rango del emperador disfrutaban de todas las prerrogativas de la realeza: viajaban en literas ricamente adornadas, protegidas por un cordón de guerreros fuertemente armados y acompañados por un séquito de esposas, concubinas y servidores personales que atendían sus necesidades diarias (Poma de Ayala, 2002[1615], p. 349). Resulta revelador que, en una sociedad en la que la vestimenta reflejaba identidad personal, estatus y poder, a los gobernadores provinciales se les permitía vestirse co-

mo el propio emperador, con solo sutiles diferencias, como usar la *mascapaycha*, la exquisita borla tejida emblemática de la autoridad política del emperador, ladeada en lugar de sobre la frente como solo el propio emperador podía hacerlo (Ramos Gavilán, 1621, citado en Gose, 1996, p. 18). Al igual que el emperador inca, estos nobles avatares circulaban constante y visiblemente a través de la provincia bajo su cargo nombrando *curacas* locales para cargos imperiales, administrando justicia, oficiando en festividades religiosas, registrando obligaciones tributarias con la ayuda de sus *quipucamayocs* (ver figura 6.4) y distribuyendo ayudas imperiales; en otras palabras, realizaban todas las funciones de liderazgo en nombre de su emperador. Desde la perspectiva de los súbditos provinciales, estos sustitutos políticos no se limitaban a hablar en nombre del emperador inca; sino que, en efecto, eran una extensión corporal del emperador y de su poder sobrenatural. En virtud de su nombramiento como delegados del rey, estaban imbuidos de parte de su poder carismático concentrado, aunque solo fuera de forma temporal, mientras ejecutaban el cargo en su nombre.

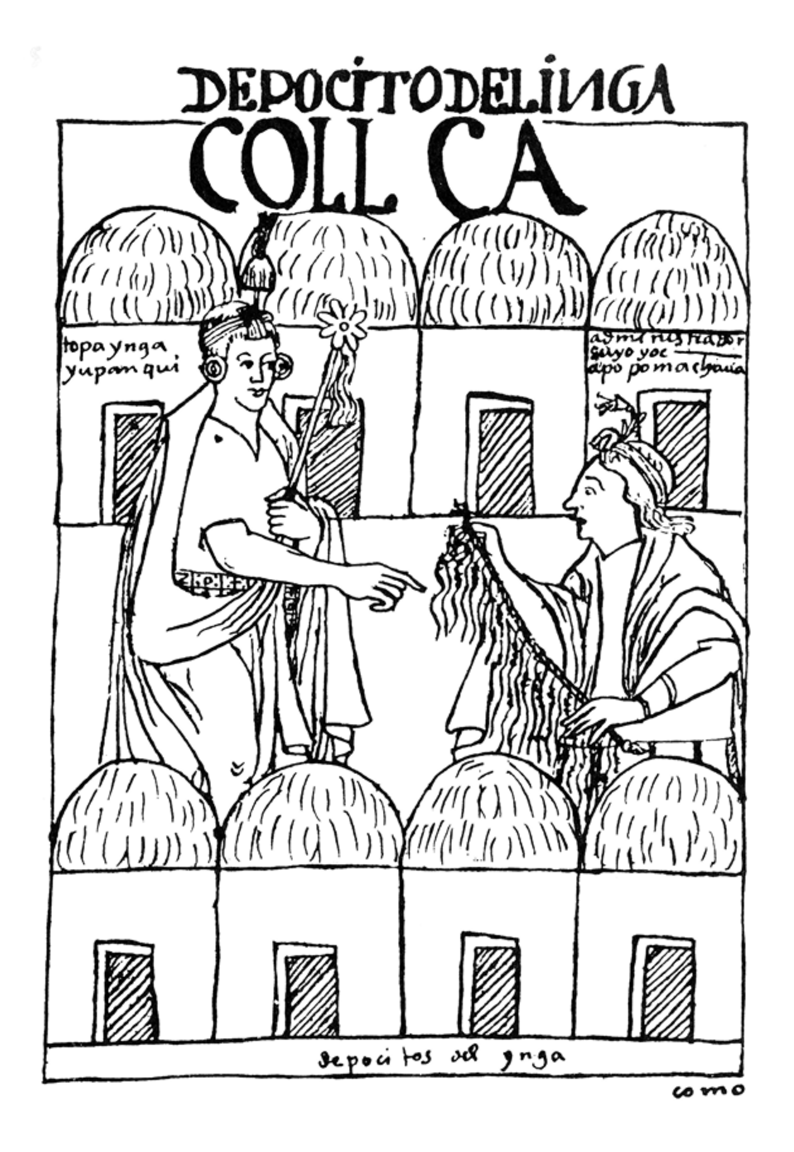


Figura 6.4. Los oficiales *quipucamayocs* usaban los *quipus* para mantener una precisa contabilidad del contenido de las *collcas*, como se ve aquí, y también para el registro de muchos otros aspectos de la administración inca. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Sin embargo, esta infusión de carisma conllevaba un riesgo político considerable para el rey inca, ya que muchos de estos representantes suyos altamente posicionados eran nobles que poseían líneas de sangre encumbradas y, por tanto, eran posi-

bles reclamantes al trono. Prácticamente todas las sucesiones reales entre los incas se veían envueltas en intensas luchas políticas internas que a menudo implicaban enfrentamientos militares violentos entre facciones nobles, el exilio forzoso de aspirantes infructuosos al trono, asesinatos estratégicos e incluso la masacre indiscriminada de rivales y sus familias (Rostworowski, 1960; Sarmiento, 2001, cap. LV, p. 138). Parte de la razón de esta inestabilidad estructural en la sucesión derivaba de la lógica de una monarquía carismática en lugar de una basada en reglas. Es decir, cualquier reclamante al trono que demostraba ser el más capaz como guerrero y político podía apoderarse de la corona. No había una regla única basada en los principios genealógicos de la herencia, como la primogenitura, como era común entre las casas nobles de Europa. Si el hijo mayor de un monarca inca fallecido era menos capaz que un hermano menor o que un rival de entre las filas de otro linaje noble relacionado con el rey, sería pasado por alto o incluso asesinado. En ocasiones, enteras familias de aspirantes fallidos al trono eran asesinadas de manera brutal para prevenir las prolongadas contiendas sangrientas y la aparición de partidos opositores efectivos.

El principio del gobierno carismático, con su inherente prueba de capacidades para los aspirantes a reyes, aseguraba que los líderes vigorosos, políticamente sagaces y socialmente hábiles ascendieran al trono. No obstante, el costo del carisma como principio de sucesión era un estado permanente de faccionalismo entre las casas nobles competidoras que socavaba la solidaridad y un sentido de propósito compartido entre las clases dominantes. Este faccionalismo profundamente arraigado y violento se convirtió en un factor importante que contribuyó a la destrucción del imperio inca a manos del invasor español, quien, a su llegada en 1532, astutamente entendió y aprovechó al máximo la ventaja táctica de la intestina y sangrienta disputa que se propagaba con furia entre las fuerzas de Huascar y Atahualpa. La constante intriga en los palacios del rey, las *panacas* y las familias nobles se convirtió en la forma normal de diri-

gir la política. Luego, estas crisis de sucesión real precipitaban repetidamente rebeliones en las provincias entre los grupos étnicos conquistados que aspiraban a recuperar la soberanía perdida y librarse de las obligaciones tributarias debidas a los señores del Cuzco. Por esta razón, las facciones nobles competidoras a menudo mantenían la muerte de un monarca reinante como un secreto de Estado bien guardado hasta que un nuevo emperador pudiera proclamarse y accediera al trono de manera pública. El primer acto de un rey inca recién instalado era a menudo volver a pacificar a estos grupos rebeldes, con lo que demostraba sus propios dones carismáticos de mente y de cuerpo y, al hacerlo, consolidaba su poder personal.

Entonces, la autoridad carismática, basada en cualidades de poder altamente personalizadas, trajo al imperio inca tanto importantes beneficios como una significativa dosis de inestabilidad estructural. El carisma es, por definición, una forma de poder social concentrado más que distribuido. Sin embargo, la gobernanza efectiva de un imperio en rápida expansión exigía que los reyes incas delegaran el poder (y de ese modo impartieran carisma) a otros, a pesar del riesgo potencial de diluir, o incluso disolver, su propia autoridad carismática. En ausencia de un marco legal universalmente aceptado para legitimar el poder político, los reyes incas se veían obligados a correr este riesgo a costa de la vigilancia constante de los *tocricocs* y de otros rivales de alto rango y bien conectados, incluido el sinnúmero de tíos nobles, hermanos, medios hermanos y primos del monarca que ocupaban cargos administrativos importantes en el imperio.

En una perspectiva típicamente andina, que no hacía una clara distinción ontológica entre entidades animadas e inanimadas, los reyes incas también encargaban a otros tipos de «sustitutos de los incas» para que sirvieran como sus delegados y extendieran su alcance corpóreo y político a las provincias. A diferencia de los delegados humanos de los incas (como los *tocricocs*), estos delegados no representaban el mismo tipo de amenaza

política y existencial para el emperador. Sin embargo, tenían la misma capacidad política y religiosa para actuar en favor del rey, en su nombre y como su avatar sancionado de forma religiosa. Betanzos proporciona una descripción detallada de estos representantes no humanos en referencia al reinado de Atahualpa:

> Y teniendo esta nueba y se viese señor, mandó luego hazer un bulto de sus mismas uñas y cavellos, el qual bulto ymitava a su persona y mandó que se llamase este bulto *Ingap Guauquin*, que dize el hermano del *Ynga*; y este bulto ansí hecho mandó que fuese puesto en unas andas. Y mandó a un criado suyo que se dezía *Chima*, que dando a este buelto [*sic*] que lo sirviese y que tuviese cargo de guardarle y miralle. Y dando a este bulto otros muchos moços y serviçio mandó que luego fuese tomado el bulto y llevado en sus andas por la posta a do sus capitanes estavan Chalcochina y *Quizquiz*, para que las provinçias y gentes que sujetasen diesen obediençia a aquel bulto en lugar de su persona. Y ansí fue este bulto llevado y dado a los capitanes, los quales les reçibieron y holgaron muy mucho con él e hiziéronles muy muchos y muy grandes sacrifiçios y ansí servían y respetavan a este bulto como si fuera allí en persona el mesmo *Atagualpa*.
>
> E abrán de saber que esta constituçión de bulto, en esta manera ya dicha, fue constituida por *Ynga Yupanque* [Pachacuti]; y quando él ansí enbiava algunos capitanes o hijos suyos a conquistar, llevavan un bulto destos por los pueblos y provinçias por do yvan y ansí heran servidos y acatados estos bultos de los naturales de las provinçias y pueblos por do este bulto llevavan, como si fuera la persona del mesmo *Ynga* (Betanzos, 2015[1557], pp. cap. VI, 338-339).

La descripción de Betanzos de estos *huauquis* u 'objetos-hermanos' del emperador inca deja claro que la creación de múltiples sustitutos para el rey se remonta bastante atrás en la historia incaica, al parecer a la época de las grandes reorganizaciones ideológicas y políticas iniciadas por Pachacuti (quien reinó en el periodo 1438-1471). Sarmiento reclamó una antigüedad aún mayor para el fenómeno *huauqui* al afirmar que el supuesto primer rey de los incas, Manco Capac, fue el responsable de iniciar este culto al objeto-hermano: «Desde Manco Capac quedaron los diez *ayllus* nombrados arriba. De este empezaron los ídolos *Huauquis*, que era un ídolo o demonio que cada inca elegía para su compañía, y le daba oráculo y respuesta» (Sarmiento, 2001, cap. XIV, p. 63). Estas imágenes esculpidas del rey estaban hechas de oro, plata y madera, además de tener partes del

propio cuerpo del rey (cabello, trozos de uñas, etc.) impregnadas en ellas. Los *huauquis* incorporaban elementos corporales del monarca reinante para que, en un sentido real, en lugar de simplemente «representar» al rey, como en la interpretación de Betanzos («como si fuera la persona del mesmo *Ynga*») «fueran» el rey. En otras palabras, los incas no trataban a los *huauquis* como simples íconos estáticos de la realeza, sino como objetos-cuerpos animados infundidos con las cualidades corporales y de algo «parecido-al-alma» del propio rey. Los *huauquis* se comunicaban en forma oracular, dando consejos al rey vivo sobre asuntos de Estado y en tiempos de crisis personal. En la cosmovisión político-religiosa de sus súbditos, los reyes incas poseían múltiples cuerpos y los *huauquis* eran los ejemplares más íntimos de la presencia y autoridad del rey fuera de su cuerpo vivo y mortal. Los sacerdotes y los súbditos incas oraban, hacían sacrificios y se relacionaban socialmente con los *huauquis*, pero, de nuevo, no consideraban a los *huauquis* como representaciones pasivas e icónicas de la realeza destinadas a evocar sentimientos religiosos o como vehículos para la intercesión sobrenatural. Más bien, los *huauquis* hablaban literalmente a los súbditos del rey a través de intermediarios humanos de confianza, similares a los médiums espirituales. Se presume que estos intermediarios tenían un conocimiento íntimo de las intenciones del monarca vivo, que transmitían a sus súbditos en la presencia física de la estatua. Estos médiums espirituales hablaban en nombre del rey, que había imbuido a los *huauquis* a los que servían con su poder social y su esencia corporal.

Estos «objetos-hermanos» del rey compartían el poder carismático de la monarquía y, por tanto, participaban plenamente en la gobernanza del reino. Los *huauquis* entraban en batalla en compañía de los reyes incas y se convertían en puntos de convergencia para las fuerzas militares, al igual que las estatuas religiosas, los íconos y los emblemas de los santos católicos que acompañaban a los ejércitos de las ciudades-estados medievales en Italia y España. Los reyes incas festejaban, socializaban y

consultaban a los *huauquis* a través de sus médiums humanos, quienes daban los pronunciamientos oraculares deseados. Además, la importancia de estos «objetos-hermanos» continuaba después de la muerte del rey inca. *Huauquis* adicionales se fabricaban en oro para conmemorar el fallecimiento del rey y asegurar, junto con los restos momificados de este, que el soberano difunto tuviera una presencia social tangible y eterna en el imperio (Betanzos, 1996[1557], p. 138). Como lo relata José de Acosta, «[n]o se contentaron con esta idolatría de los cuerpos de los defuntos sino que también hacían sus estatuas, y cada rey en vida hacía un ídolo o estatua suya de piedra, la cual llamaba *guaoiqui* —que quiere decir "hermano"—, porque a aquella estatua en vida y en muerte se le había de hacer la misma veneración que al propio Inga: las cuales llevaban a la guerra, y sacaban en procesión para alcanzar agua y buenos temporales, y les hacían diversas fiestas y sacrificios» (Acosta, 2008[1590], cap. 6, p. 160). Además, Bernabé Cobo observó que los reyes «ponían a sus *guáuques* casa y servicio, y aplicaban alguna hacienda para sustentación de los que los tenían a cargo; y mandaban al pueblo, y señaladamente a los de su linaje y parcialidad, que les hiciesen la misma reverencia, desde el día que los constituían por hermanos suyos, que a sus propias personas» (Cobo, 1964[1653], cap. IX, p. 162). Los *huauquis* u «objetos-hermanos» de los reyes incas, en suma, tenían un alma (*camaquen*), un cuerpo, un nombre único, capacidad comunicativa, relaciones de parentesco, responsabilidades políticas y religiosas en curso, una casa, bienes materiales y servidores concedidos por el rey y su familia, así como, tras la muerte de un rey, un lugar (de entierro) de honor junto al cuerpo mortal de su hermano humano. Los *huauquis* eran, en términos andinos, hermanos y compañeros vivos del rey, que poseían una personalidad única otorgada a ellos por este, por lo que no eran solo imágenes estáticas de la autoridad del rey.

El poder místico del rey para infundir su fuerza animadora (su *camay*) en múltiples representantes, que fueran objetos o

humanos, para hacerlos literalmente extensiones de su propio cuerpo impregnadas de autoridad divina, recalcaba su singularidad entre los hombres y su estatus como carismático Sapa Inca, el Señor Único. Gose capta y expone de manera sucinta esta dimensión de la autoridad delegada inca:

> Al trabajar a través de las múltiples encarnaciones de «sustitutos», estatuas y médiums, un gobernante extendía su influencia en el espacio y el tiempo y delegaba suficiente poder para gobernar de manera efectiva. Al mismo tiempo demostraba su divinidad al «animar» estas subdivisiones distantes de sí mismo, haciendo así una virtud ideológica de una necesidad administrativa. Este estilo de delegación reforzaba el énfasis personal y patrimonial de la monarquía andina divina, que desalentaba a las instituciones gubernamentales fuertes (Gose, 1996, p. 21).

La legitimidad de los reyes incas debido a su origen en la autoridad carismática requería una forma de interacción social peculiarmente intensa y continua entre el rey y sus súbditos. Las relaciones entre ellos no se enmarcaban solo en términos de circulación de servicios laborales y productos básicos en forma de tributos o donaciones, sino que consistían en una manipulación desplegada de forma estratégica y en constante movimiento de la solidaridad social, el sentimiento religioso, el poder político y los recursos instrumentales. Las formas principales de esta interacción social incluían banquetes y borracheras participativas relacionadas con un calendario ceremonial, acogida periódica de dioses y dignatarios extranjeros en festividades religiosas, otorgamiento de regalos, alianzas matrimoniales y actos cotidianos con rituales y etiqueta cortesana. Los contenidos sustantivos de este intercambio social incluían la circulación de parejas matrimoniales clasificadas por estatus hacia y desde el rey y su corte, concesiones de derechos a fuerza de trabajo, distribución de derechos de tenencia sobre la tierra y agua e intercambio recíproco de regalos cargados de valor, como alimentos, ganado, tejidos, joyas y otros artículos de lujo. ¿Cómo funcionaba en realidad este abarcador sistema de intercambio social entre el rey y sus súbditos?

En una economía ni monetaria ni de mercado como la de los incas, dos recursos —aparte de la fuerza de trabajo— eran en especial cruciales para la producción y reproducción del poder social: la tierra, junto con el derecho a irrigarla, y las parejas matrimoniales. Los diferentes caracteres sociales de estos dos recursos instrumentales producen una tensión potencial. Los incas se apropiaban y alienaban tierras de comunidades subyugadas, utilizándolas con frecuencia para sostener el intercambio social y la sociabilidad entre el rey y la nobleza provincial (Rostworowski, 1999). Los dones de tierra o, tal vez de manera más precisa, las donaciones del derecho a regar y cultivar la tierra, extendían una base de poder en potencia autónoma a los receptores de élite que podían constituir una amenaza política para el rey inca. En teoría, a través de este recurso instrumental, las élites locales podían mantener una base de poder independiente del rey y atraer seguidores, al igual que los reyes incas, en virtud de actos ostentosos de generosidad. Sin embargo, al mismo tiempo, estos dones de tierra y derechos de riego a menudo se vinculaban a relaciones recíprocas a largo plazo en forma de una circulación jerárquica de parejas matrimoniales hacia y desde el rey. En este sistema de intercambio social, un tipo de regalo (tierra, mano de obra y derechos de riego) en potencia ofrecía a las élites provinciales un medio para distanciarse política y económicamente del rey —es decir, para debilitar los lazos de dependencia—; pero, al mismo tiempo, el otro recurso instrumental (las parejas matrimoniales) arrastraba a las élites a una red de dependencia y vigilancia mutua y a una mayor interdependencia.

La circulación de parejas matrimoniales clasificadas por estatus era fundamental para la construcción y la legitimidad de la autoridad real y para la pragmática de la gobernanza entre los incas (Zuidema, 1964 y 1989a) (ver figura 6.5). En cierto sentido, la autoridad real en sí misma, así como todas las consecuencias prácticas de la adhesión a dicha autoridad, como el derecho a recibir trabajo y a irrigar parcelas de tierra, circulaban con es-

tas parejas matrimoniales y a través de los hijos que resultaban de estas uniones. La esencia de la lógica indígena que subyace a este intercambio social puede glosarse en dos términos: «asimetría» y «jerarquía». Desde la perspectiva de los incas, el rey formaba dos tipos de vínculos matrimoniales: uno endogámico (y en el caso extremo, incestuoso) y otro exogámico. Los descendientes nacidos de estas uniones se clasificaban jerárquicamente según su origen: a los hijos de cónyuges endogámicos y primarios se les consideraba herederos legítimos del rey inca y hermanos mayores, mientras que los hijos de uniones exógamas se clasificaban como descendientes secundarios y hermanos menores. Los hijos de estas distintas parejas matrimoniales se distinguían socialmente entre los incas a través de una clasificación indígena triádica en grupos de estatus llamados *collana*, *payan* y *cayao* (las mismas designaciones categóricas que operaban en el sistema de *ceques* del Cuzco, como se describe en el capítulo 5). En este sistema de relaciones de parentesco asimétricas y jerárquicamente clasificadas:

> [...] *collana* se refería a los descendientes legítimos de la unión del Inca con la *coya* [es decir, con su reina, la esposa primaria y legítima que era real o culturalmente definida como su hermana]; *payan* aludía a los hijos secundarios, o aquellos nacidos de la unión del Inca con mujeres extranjeras; y *cayao* se refería a la población no-inca de la que el Inca adquiría a sus esposas secundarias en un sistema de intercambios recíprocos en el que podía intercambiar a sus propias parientes femeninas con estos grupos no-incas (Ossio, 1996, pp. 231-232).



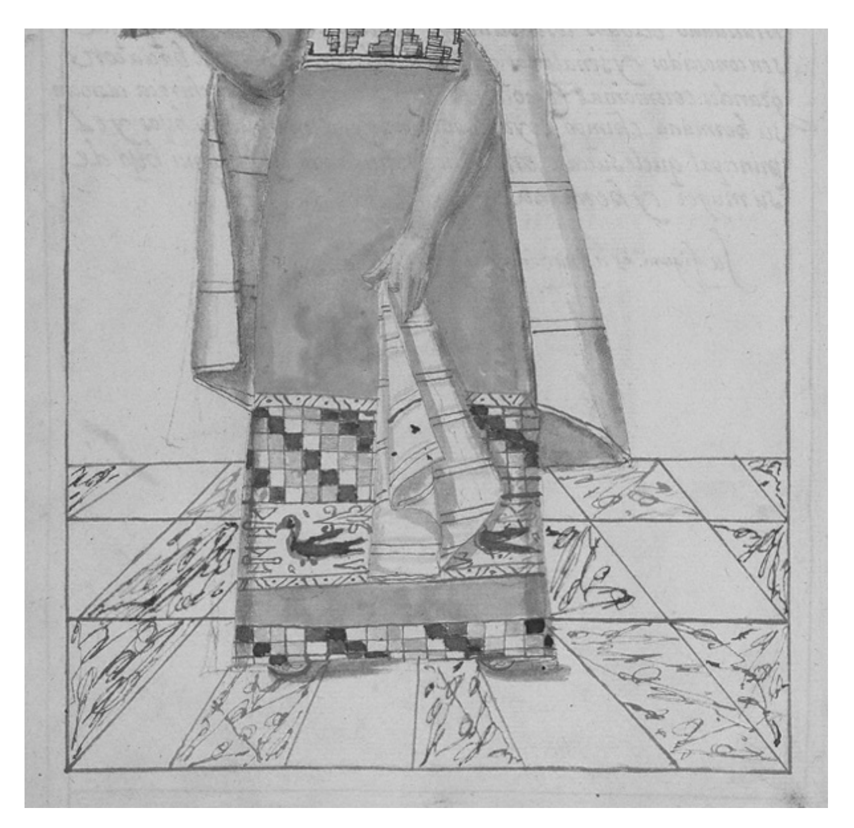


Figura 6.5. Las mujeres de la realeza y de la élite desempeñaban un papel importante en la política inca como parejas matrimoniales clasificadas por estatus, pero también tomaban decisiones políticas por derecho propio. Aquí una imagen del siglo XVII de la reina Chimpo Coya, de Martín de Murúa. (The J. Paul Getty Museum, Los Ángeles, Ms. Ludwig XIII 16, fol. 25v. Martín de Murúa, *Historia general del Perú*, 1616).

Estos distintos tipos de intercambios matrimoniales establecían clases sociales y políticas bien definidas que proporcionaban la razón subyacente y la armazón pragmática para la gobernanza en el imperio.

El incesto real, que consistía en que el recién coronado rey se casaba públicamente con su propia hermana en el momento de su investidura, era al mismo tiempo un acto religioso y político. Solo el rey recién entronizado podía casarse con su hermana de sangre completa, lo que rompía un tabú social prácticamente universal, y con ella concebir herederos al trono «doblemente

reales». La práctica del incesto real reforzaba el poder carismático del rey: solo él, en virtud de su estatus divino y de sus místicos «poderes del cuerpo y de la mente» podía cometer incesto y, de este modo, engendrar la progenie poseedora de este máximo estatus real. Uno no puede negar la importancia de la razón religiosa subyacente para el incesto real. Sin embargo, el cronista español Cieza de León observó, de forma sagaz, otra dimensión de esta práctica matrimonial y reveló la lógica política pragmática del incesto real que, según las relaciones históricas tradicionales, fue instituida durante el reinado de Tupa Inca Yupanqui (ca. 1471-1492):

> Y fue por ellos hordenado que el que oviese de ser rey tomase a su hermana, hija ligítima de su padre y madre, por muger para que la çuseçión del reyno fuese por esta vía confirmada en la casa real, pareçiéndoles por esta manera que, aunque la tal muger y ermana del rey de su cuerpo no fuese casta y usando con algúnd onbre, dél quedase preñada, era el hijo que naçiese della y no de muger estraña [...] Y si por caso el que avía de ser tenido por señor no tenía hermana carnal, era permitido que casase con la señora más *ylustre* que oviese, para que fuese entre todas sus mugeres *tenida por* la más prençipal, porque estos señores no avía ninguno dellos que no tenía más de seteçientas mugeres para serviçio de su casa y para sus pasatienpos; y así todos ellos tuvieron muchos hijos que avían en estas que tenían por mugeres o mançibas y eran bien tratadas por él y estimadas de los yndios naturales [...] [A] los hijos que los señores avían en estas mugeres, después que eran honbres mandávanles prove[e]r de canpos y eredades, que ellos llaman «chacaras», y que de los depósitos ordinarios les diesen ropas y otras cosas para su proveymiento, porque no querían dar señorío a estos tales, porque en aviendo alguna turbaçión en el reyno no quisiesen yntentar de quedarse con él con la presunçión de ser hijo del rey. Y así ninguno tuvo mando sobre provinçia, aunque, quando salían a las guerras y conquistas, muchos dellos eran capitanes y preferidos a los que yvan en los reales [...] (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. X, pp. 25-26).

La forma de intercambio matrimonial más exclusiva entre los incas y con más carga religiosa era el incesto real; pero, como revela el pasaje de Cieza, los reyes no limitaban sus matrimonios políticos a sus propias hermanas. Además de la *coya*, su esposa principal y hermana, los últimos reyes incas tomaban cientos de esposas y concubinas adicionales en una práctica extrema de poligamia común a los gobernantes de los imperios premodernos de todo el mundo. Dependiendo de su estatus social, es-

tas esposas y concubinas tenían un gran número de descendientes que servían como líderes de guerra u ocupaban puestos administrativos de bajo nivel. Sin embargo, solo los hijos e hijas de las consortes del rey del más alto nivel podían aspirar a cargos de considerable autoridad y, en el caso de los gobernadores provinciales, el acceso al poder estaba estrictamente limitado a los parientes de sangre más cercanos al rey.

Desde la perspectiva del rey inca, estos múltiples intercambios matrimoniales le permitían preservar de manera simultánea, la identidad, la legitimidad y el estatus de su base de poder endógama única y aun así proyectar su autoridad personal basada en el parentesco a través de la exogamia hacia el mundo más amplio y foráneo de los pueblos no-incas. Este sistema, en efecto, hacía afines a potenciales rivales políticos y otorgaba a los hijos de estas uniones un estatus elevado —aunque todavía subordinado— en el mundo cosmopolita emergente que el imperio inca creó en el curso de sus conquistas. Así, la circulación de parejas matrimoniales reafirmaba tanto los límites del orden social, como otorgaba a los extranjeros incorporados al sistema nuevos estatus, derechos y obligaciones basados en el parentesco.

La extensión de los lazos de parentesco a las élites provinciales era un instrumento político estratégico de los reyes incas y extremadamente eficaz. En ausencia de relaciones contractuales basadas en textos entre las élites incas y las provinciales, estas relaciones matrimoniales constituían lo que llamamos «*kintracts*»[11]. Para prevenir o debilitar la aparición de bases de poder independientes, los incas desarrollaban lazos sociales recíprocos formales enmarcados en el lenguaje del parentesco. Estos *kintracts* ampliaban los límites del orden social más allá de los lazos consanguíneos directos de la familia real a una comprensión expansiva del parentesco en el que, en efecto, «todo el mundo» es un potencial afín. Las relaciones entre el rey y los nobles provinciales y los súbditos se percibían y actuaban no como arre-

glos contractuales independientes entre individuos no relacionados, sino como intercambios sociales íntimos entre parientes, ya fueran definidos biológica o socialmente. De hecho, los incas proporcionan un fascinante contraejemplo al concepto de Sir Henry Maine de que el Estado, como forma de organización política, requería una transición del estatus al contrato. En teoría —y ciertamente a menudo en la práctica—, el rey inca consideraba que todos sus súbditos voluntarios eran sus parientes y se comportaba con ellos como si lo fueran. Desde su punto de vista, este concepto audaz de parentesco universal convertía al imperio en un vasto *ayllu* unimundial en el que se consideraba que todos los súbditos estaban relacionados entre sí como parientes biológicos o culturalmente concebidos (ficticios).

Por supuesto, en el mundo social intensamente jerárquico de los incas, no todos los súbditos como parientes eran iguales o poseían derechos y responsabilidades equivalentes. El altamente elaborado sistema de clases, así como la considerable diferenciación étnica, son transversales al concepto sociológico de imperio como un solo *ayllu*. Todos los súbditos encajaban en la estructura social del imperio a lo largo de una compleja gradación de estatus que iba desde «parientes pobres» a incas de privilegio, a nobles de sangre pura hasta el rey mismo, que servía como líder supremo de este *ayllu* de escala imperial en la vida y como su divino antepasado en la muerte. Una interpretación integral de la sociedad inca requiere el reconocimiento de que la economía, la ideología, la política, la organización social y las creencias religiosas eran mutuamente constitutivas. Estas instituciones y formas culturales específicamente incaicas no se articulaban en una burocracia formal que tenía un parecido significativo con las burocracias estatales modernas. Como resultado, la naturaleza del poder social en el Estado inca no puede percibirse solo por un análisis de la economía política o de los procesos asociados con las economías capitalistas, como la acumulación de riqueza a través del intercambio de mercado. En lugar de eso, en el mundo no capitalista de los incas, las fuentes de po-

der estatal estaban prefiguradas en las relaciones de dominación y subordinación que se encontraban en las estructuras de parentesco de las sociedades andinas. A este respecto, el poder estatal en el mundo inca fluía de manera natural desde un sentido de significado compartido que vinculaba los mundos natural, social y espiritual a la experiencia social basada y determinada por redes fundamentales de parentesco.

Las prácticas políticas específicas realizadas por el rey inca enfatizan la importancia crucial de esta teoría de la gobernanza basada en el parentesco y sus principios subyacentes de obligaciones recíprocas y sociabilidad. El rey inca y sus consejeros prestaban mucha atención al estatus matrimonial de sus súbditos e intervenían directamente estableciendo y ratificando matrimonios arreglados en el contexto de festividades religiosas, en particular en las provincias que rodeaban al Cuzco. Betanzos relató que el rey inca Pachacuti inició un programa sistemático de matrimonios arreglados estratégicos con la intención de consolidar su propia autoridad:

> […] el *Ynga* ordenó e mandó que se hiziese otra fiesta […] en la qual fiesta partiçipasen e gozasen della ansí los señores como los demás sus súbditos; en la qual fiesta estuvieron treynta días. En fin de los quales mandó el *Ynga* que luego saliesen de la çiudad del Cuzco çierta suma de orejones, los quales fuesen por las tierras de aquellos señores que allí heran, e supiesen e le truxesen por quenta qué suma avía en las tales tierras e pueblos de mançebos solteros e moças solteras, mandando a los *caçiques* e prinçipales que enbiasen a hazer saber a sus mayordomos *llactacamayos*, que ellos llaman, que aquella hera su voluntad […]
>
> Savido y entendido por el *Ynga* la cantidad de mançebos e moças solteras que avía en los tales pueblos e provinçias, mandó a aquellos señores sus tres buenos amigos que luego se partiesen para los tales pueblos e provinçias e que llevasen consigo todos los *caçiques* e señores que al presente allí eran con él, en presençia de los quales en cada pueblo e provinçia que llegasen casasen los mançebos de una provinçia con las moças solteras de la otra, e las moças solteras de la otra con los mançebos solteros de la otra; e ansí fuesen haziendo por las tierras e subjeto de aquellos señores *caçiques* que con él heran, para que creçiesen e multiplicasen e tubiesen perpetua amistad, deudo y hermandad los unos con los otros. Y esto ansí proveydo, el *Ynga* hizo muchas y grandes merçedes a aquellos señores *caçiques* dándoles muchas dádivas […]

> E ansí quedó el *Ynga* en la çiudad del Cuzco con los de la misma çiudad e con algunos señores de los poblezuelos de los que en torno de la çiudad estavan a una legua e a media e a menos, a los quales mandó ansimismo a los de la çiudad del Cuzco que luego truxesen delante dél y cada un señor de aquellos por sí los mançebos e moças solteras que ansí en sus pueblos tenían; e siendo traydos delante dél los tales moços e moças, el mesmo *Ynga* los casó a todos (Betanzos, 2015[1557], cap. XIII, pp. 174-175).

Betanzos señala también que el inca entregaba personalmente a estas parejas recién casadas de la región circundante del Cuzco obsequios de mantas; prendas de vestir, incluidos dos conjuntos de ropas para hombres y mujeres; raciones de maíz, carne seca y pescado; llamas y objetos de cerámica para su uso diario; es decir, todos los artículos domésticos esenciales para que pudieran comenzar su vida adulta productiva como pareja conyugal. Según Betanzos (1996[1557], p. 58), Pachacuti ordenó que estas parejas recibieran provisiones de los depósitos imperiales cada cuatro meses. En otras palabras, las parejas debían ser beneficiarias del patrocinio real, los destinatarios de un subsidio público permanente destinado a asegurar su lealtad y vincularlos firmemente a la autoridad personal del rey.

De modo revelador, estos matrimonios arreglados de súbditos cercanos al Cuzco y provinciales eran explícitamente de naturaleza exógama. Tenían la intención de unir a personas de comunidades geográfica y étnicamente distintas a través de lazos matrimoniales y alentar la procreación de nuevos súbditos que poseyeran identidades mixtas interprovinciales. En un sentido real, este programa de matrimonios arreglados era un intento audaz de ingeniería social y genealógica a escala imperial diseñado para crear, en palabras de Betanzos, «perpetua amistad, deudo y hermandad los unos con los otros», que disolvería o al menos disminuiría la prominencia política de las fronteras etnosociales preexistentes. La lógica política subyacente, desde la perspectiva del rey inca, era generar súbditos leales y conformes que compartieran la característica de depender de los incas para su identidad social y biológica. En términos analíticos, este programa integral de matrimonios arreglados a escala imperial

era un instrumento biológico y social efectivo para crear un estado de hegemonía viral basada en la aquiescencia, colaboración y consentimiento de los súbditos, más que en la violencia táctica y la represión sostenida.

La participación política de los incas en la asignación de parejas matrimoniales a sus súbditos implicaba otros instrumentos de control social. Como vimos, el grupo de estatus especial de las *acllas* o mujeres elegidas concentraba a un gran número de mujeres jóvenes en las principales ciudades y en los recintos de los templos del imperio. Ellas vivían en comunidad en complejos residenciales especiales conocidos como *acllahuasis* (casas de las mujeres elegidas) y realizaban una variedad de servicios estatales, que incluían la producción de tejidos y de ropa de alta calidad, así como la elaboración de cerveza de maíz para las ceremonias públicas. Pero, tan importante como su producción laboral, eran también medios fundamentales para extender el poder inca en virtud de su condición de mujeres de prestigio, elegidas y reconocidas por el rey inca. Todas las *acllas*, que eran mujeres jóvenes en sus primeros años de edad reproductiva, podían convertirse en parejas matrimoniales muy codiciadas, distribuidas por el rey inca o por sus nobles delegados a los súbditos como recompensas por el servicio leal y distinguido a la Corona. Muy similar a la progenie de los matrimonios interprovinciales organizados por los incas, los descendientes de las *acllas* dadas en matrimonio como obsequios diplomáticos debían su existencia y estatus social al rey.

En este sistema integral de matrimonios arreglados, se percibía que el rey era el creador y el patrón real de los *kintracts* que extendían las relaciones sociales y las redes de parentesco a través de las fronteras étnicas y territoriales conocidas. Estos lazos matrimoniales interprovinciales bajo patrocinio real comenzaron a remodelar de forma sutil el paisaje geopolítico para los súbditos incas. Los matrimonios interprovinciales servían para complicar, si no erradicar, el apego parroquial profundamente

arraigado a territorios bien definidos y a santuarios y deidades locales. Para bien o para mal, el mundo social de los súbditos incas se expandía de manera impresionante tras su incorporación al imperio.

Por supuesto, puede cuestionarse el alcance; es decir, si en realidad tuvo éxito a escala de todo el imperio este intento consciente de los reyes incas de dar nacimiento a una nación unificada basada en nociones de parentesco universal. Como vimos, el registro histórico deja en claro que muchos de los súbditos de los incas, como los que vivían en los reinos aymaras del altiplano andino, se resistieron a la incorporación al imperio y es probable que rechazaran cualquier noción de que eran algo menos que pueblos autónomos con una identidad social única, una por la cual estaban preparados para luchar de forma implacable. La idea de crear estrechos lazos de parentesco con sus señores incas, que se enmarcarían en términos de un estatus social permanentemente inferior como *huaccha concha* o parientes pobres, habría sido un anatema para los orgullosos y poderosos pueblos de habla aymara. Su disposición a arriesgarse a la aniquilación por parte de los ejércitos incaicos durante las repetidas rebeliones recalca su decidida resistencia al concepto inca de un *ayllu* unimundial. Un rechazo similar a los intentos inca de propagar una forma viral de hegemonía ocurrió a lo largo de las fronteras norte y sur, así como en aquellas orientales boscosas del imperio inca, entre grupos étnicos como los Cañaris, Cayambis y Caranquis, así como entre los grupos hablantes de guaraní y araucano (ver figura 6.6). En estas regiones y entre los grupos étnicos más resistentes, en lugar de implementar el «poder blando» de extender el estatus de pariente y pariente ficticio a las poblaciones recién incorporadas, los reyes incas del imperio tardío a menudo recurrían a la fuerza bruta y a tácticas de ocupación militar sostenida para someter a las poblaciones locales y hacer cumplir su voluntad política. En estas regiones de resistencia obstinada, los emperadores incas solo podían lograr una forma costosa y evanescente de hegemonía laminar que re-

primía a las poblaciones locales, pero nunca las incorporaba realmente a su imaginado *ayllu* unimundial. Aunque un concepto de parentesco universal en el que los incas y su rey ocupaban el vértice jerárquico de un *ayllu* unimundial puede no haberse implementado de manera efectiva en todo el imperio, el principio de *kintract* era, sin embargo, una poderosa estrategia de gobierno y administración, en particular en el núcleo inca alrededor del Cuzco y entre los grupos de habla quechua de la sierra central andina.

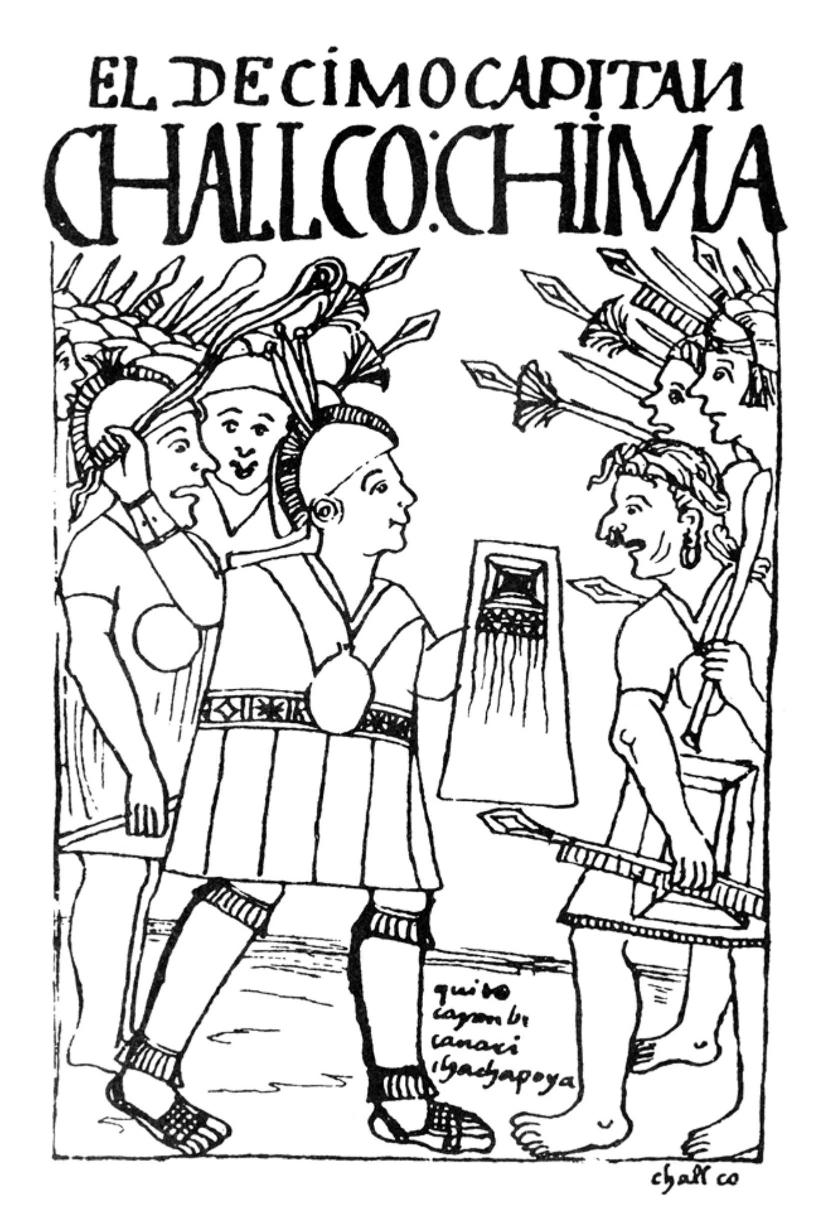


Figura 6.6. Muchos grupos a lo largo de las fronteras del Tahuantinsuyu, como los Cayambis, Cañaris y Chachapoyas en el moderno Ecuador y el norte del Perú, ofrecieron una fuerte resistencia a la expansión inca. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Así, *kintract*, *no* contrato, era el principio político operativo del Estado inca. El cargo político en el imperio dependía de los lazos de parentesco con importantes nobles incas y, para los

súbditos de mayor rango, con el propio rey. Las relaciones diplomáticas entre el rey y los gobernantes locales en las provincias sometidas se enmarcaban y conducían a través del lenguaje del parentesco. Betanzos proporcionó un relato revelador de otra práctica política, durante el reinado de Huayna Capac, que mostraba y reafirmaba de manera pública la intensidad de los lazos personales y basados en el parentesco del rey con sus súbditos. A Huayna Capac:

> [...] paresçiole que hera bien llevar consigo algunas cosas para dar e hazer merçedes a los *caçiques* de los pueblos y provinçias que ansí viese y visitase [...]
>
> Y siéndole ya proveydas se salió de la çiudad y luego como salió mandó a aquellos señores que consigo llevaba, que sienpre tuviesen cuidado de hazer saver antes que llegase al tal pueblo o provinçia do él yva cómo yva allí aquel día para que le saliesen al camino y le sacasen un vestido del traje y vestidura que en el tal pueblo se usava [...] Y porque algunas vezes avía de llegar a pueblo do se usava traer cavello [normalmente el Inca usaba cabello corto], mandava que juntamente con el bestido, que le trajesen una cabellera que se la pusiesse [...] Y llegado el *Ynga* ofresçíanle aquel bestido y el *Ynga* lo resçibía y luego se lo bestía y se ponía su cabellera y paresçía natural de aquella provinçia.
>
> Y ansí entrava en el pueblo prinçipal della [de la provincia], donde llegado que hera a la plaça del, le tenían hecho çierto asiento a manera de un castillejo alto y en do medio del castillejo una pileta llena de piedras; y como llegase el *Ynga* al pueblo, subíase en aquel castillejo y assí se sentava en su silla y de allí vía a todos los de la plaça y ellos le bían a él. Y siendo allí trayan delante dél muchos corderos [llamas] y allí se los degollavan delante y se los ofresçían y luego le baziaban delante mucha *chicha* en aquella pileta que allí estava en sacrifiçio y él bevía con ellos y ellos con él. Y luego deçendía de allí y baylava y cantava con ellos, asidos de las manos a manera de quien anda en corro, y comía con ellos; y esto hecho dávales de lo que llevava y hazíales merçedes.
>
> Y esto hecho, salíase de aquella provinçia y ya en la otra allí comarcana se sabía cómo yba; y llegado a los términos della hallava que le tenían allí aparejado el vestido acostunbrado y desnudávase el que ansí llevaba vestido del traje del pueblo do antes avía salido y bestíase aquél y ansí entrava en cada provinçia con el traje y bestido della y regozijávase con ellos como si fueran sus yguales. Y a unos dava mugeres y a otros ganados y a otros vasos de oro y plata e a otros vestidos preçiados de los de su traer [...] (Betanzos, 2015[1557], cap. XLII, pp. 303-304).

Aunque este pasaje se refiere en específico al reinado de Huayna Capac, el protocolo real que consistía en que el rey adoptara peinados y vestimentas locales, así como también que distribuyera valiosos regalos (incluidas mujeres) mientras recorría las

provincias, respondía a un patrón habitual en el gobierno inca (Cieza de León, 1985[ca. 1553], caps. LXV, LXVI, pp. 191, 193). Esta estrategia basada en la política de identidad también era una poderosa fuerza motivadora cuando los reyes incas necesitaban movilizar a grupos étnicos para participar en campañas militares. Cieza de León afirma que «sus informantes» relataron que cuando el «Señor-Inca Yupanqui» decidió hacer la guerra a los pueblos huancas de la sierra central cerca de Xauxa él hizo un llamado a las armas a diferentes grupos étnicos aliados. Cuando estos grupos se juntaron, «mandó hazerles convites y fiestas y por alegrarlos cada día salía con nuevo traje e vestido, tal qual tenía la naçión que aquel día quería honrar; y pasado, se ponía de otro, conforme a lo que tenían los que eran llamados al conbite y borrachera; con esto holgávanse tanto quanto aquí se puede encareçer» (Cieza de León, 1985[ca. 1553], cap. XLIX, p. 142). Durante estas campañas militares y en sus prolongados y periódicos enfrentamientos mientras recorrían sus provincias, los reyes incas no solo hacían cuidadosos esfuerzos para aparecer en público con el aspecto de los lugareños en cada provincia, sino que también usaban estas apariencias para interactuar con sus súbditos como modelos de comportamiento familiar adecuado. En estas ocasiones, los reyes incas distribuían regalos culturalmente valiosos, patrocinaban banquetes reales y se presentaban en persona en festividades locales. El rey lograba un momento dramático cuando aparecía por primera vez ante el público desde las alturas elevadas de su trono en el centro de una plaza de la ciudad, afirmando de esta manera su autoridad y su estatus superior; luego, descendiendo para circular libre entre sus súbditos, comiendo, bebiendo, estrechando manos, bailando, cantando y celebrando con ellos «como si fueran sus yguales». Este último gesto, el carismático momento cargado de afecto de la participación cara a cara con los súbditos, junto con el intercambio de muy cotizados regalos, reafirmaba el estatus psicológico y político del rey inca co-

mo el pariente más eminente y de mayor rango de la provincia y, por extensión, de todo el imperio.

Al analizar su importancia, no debemos cometer el error de suponer que esta práctica era solo un gesto de teatro político que buscaba agradar a la multitud sin un significado social más hondo, el equivalente a que un presidente de los Estados Unidos vistiera un traje tribal en África o Asia durante una visita de Estado, o se colocara la gorra de béisbol de un equipo deportivo local cuando presidía un mitin político. La vestimenta y los peinados entre los pueblos indígenas de los Andes tenían una importancia profunda, incluso fundacional, como vehículos de identidad social. Al usar la ropa de los grupos étnicos provinciales y aparecer adornado con los peinados locales, el rey proclamaba un parentesco verdadero, no solo simbólico, con sus súbditos. Aunque siempre manteniendo una clara distinción jerárquica entre él y sus súbditos a través de complejas leyes suntuarias, etiqueta cortesana y códigos de conducta rigurosamente implementados, los reyes incas se esforzaban denodadamente por retratarse a sí mismos como los patriarcas benevolentes de una enorme familia patrimonial extendida (el *ayllu* unimundial) que constituía su imperio. Este reclamo real de auténtico parentesco con todos sus súbditos no era incompatible con las leyes suntuarias incaicas que requerían que los grupos étnicos mantuvieran sus propios estilos de tocados y vestimenta como marcadores de su identidad única. Al crear súbditos y subjetividad imperiales, los incas no trataban de erradicar toda diferencia cultural con interés de crear un ciudadano monolítico y normativo. Más bien, el concepto incaico de imperio lo imaginaba a este como una familia patrimonial hiperextendida que era pluriétnica, multilingüe y culturalmente diversa, pero unida todavía por un parentesco en común[12]. Esta no era una noción chovinista, parroquial o excluyente del parentesco. La diferencia era reconocida, adoptada y articulada a escala imperial por su inserción en un orden amplio y jerárquico con el rey en su ápice.

El sistema inca de intercambio social entre señores y súbditos que caracterizamos como *kintract* obviaba la necesidad de contratos legales o de un sistema impersonal basado en textos que detallaban los derechos y obligaciones mutuos. Dichos derechos y obligaciones se entendían y actuaban en el lenguaje personalizado del parentesco; es decir, las relaciones entre un señor y sus súbditos en todos los niveles de la jerarquía política estaban inmersas en un marco de intercambio social completo y subjetivo. El sistema orientado a los súbditos de los incas era sustancialmente diferente al de la sociedad feudal en Europa, en donde la relación esencial entre el señor y el vasallo estaba mediada por principios legales que se suponía tenían una validez objetiva, universal, independiente de cualquier contexto social particular. El eje fundamental de la relación vasallo-señor en la Europa medieval radicaba en la posesión de la tierra y de los productos tomados de ella (Bloch, 1965). El señor feudal otorgaba a los vasallos el derecho a una parcela de tierra a cambio de una parte designada de los productos de esta. Estos derechos mutuos eran reconocidos en los tribunales de justicia y, en caso de incumplimiento, los vasallos podían solicitar reparación a las autoridades legales superiores fuera de su contexto social específico, como el Parlamento o la Asamblea de los estados. Esto no quiere decir que la relación feudal europea estuviera desprovista de contenido social personal, afecto o sentimiento. Los señores y los vasallos sostenían otras formas de derechos y obligaciones sociales, como el derecho de los vasallos a la seguridad en la tierra y a la protección política, o la obligación de los vasallos de contribuir con el servicio militar al señor. Uno puede imaginar fácilmente que los lazos de sentimiento mutuo entre el señor y el vasallo resultaran en ocasiones en relaciones sociales que se parecían a las relaciones directas, personales o familiares características del sistema andino; pero el carácter formal fundamental de la relación europea vasallo-señor se enmarcaba en términos materiales, objetivos y contractuales: en este sistema, el intercambio social se llevaba a cabo estrictamente en relaciones

económicas mutuas y estaba mediado por la posesión de la tierra.

El sistema de autoridad orientado a los súbditos que estructuraba las relaciones sociales en el imperio inca encuentra equivalentes en otros estados premodernos. Similares concepciones indígenas de la autoridad real caracterizaban a muchas sociedades mesoamericanas precolombinas, como la maya. Un poco más lejos, la naturaleza de la autoridad en el Japón premoderno tiene gran similitud con el sistema andino. Como señala Eisenstadt:

> En Japón, las relaciones entre vasallo y señor generalmente se formulaban no en términos contractuales, basados en derechos y obligaciones legales mutuos totalmente formalizados, sino en términos de obligaciones familiares o filiales… De hecho, el feudalismo japonés se caracteriza por la extensión de una fuerte obligación familiar a marcos más amplios que la familia nuclear […] y por la concesión al señor del control sobre dichos marcos y al uso y acceso a sus recursos (Eisenstadt, 1996, pp. 165-166).

En líneas generales, el análisis de las concepciones japonesas tradicionales del poder social de Eisenstadt se ajusta, de forma cómoda, a la experiencia de la autoridad real inca.

Para que este tipo de concepto de autoridad real sea efectivo, debe haber un fuerte énfasis en la inclusión social y en la lealtad mutua entre súbditos y señores. En este sentido, los súbditos por lo general actúan con el entendimiento de que están aliados, en vez de estar en conflicto, con sus señores. Bajo tal sistema de autoridad, los súbditos y los señores se consideran, de forma consciente, una colectividad social. Incluso si se creía que los señores y los súbditos tenían ontologías sociales distintas y, por consiguiente, estatus, derechos y privilegios marcadamente diferentes, sus naturalezas subjetivas estaban, aun así, unidas por concepciones culturales y prácticas sociales compartidas. Además, la autoridad política en el imperio inca no se experimentaba ni se legitimaba a través de reglas objetivas validadas externamente, sino por relaciones interpersonales basadas en una comprensión compartida de la «naturalidad» del poder real inca.

¿Cuáles eran específicamente estas concepciones culturales y prácticas sociales que volvían el poder real inca no solo aceptable sino, de hecho, un elemento «natural» del orden social y moral? Los conceptos de monarquía, pensamiento, experiencia y práctica religiosa determinaban, o al menos influenciaban de manera profunda, los conceptos de gobernanza adecuada. Así como la monarquía dependía de la sociabilidad y de la creación de consenso, la estructura y la legitimidad percibida del orden social estaban imbuidas y compenetradas directamente por las concepciones religiosas del mundo natural. A diferencia de las sociedades europeas posteriores a la Baja Edad Media, los antiguos andinos no consideraban la relación entre los mundos trascendental y mundano como un problema analítico para la contemplación racional; ni, en efecto, estos mundos eran siquiera concebidos como realidades separadas: uno, el reino de lo sensual y experiencial; y el otro, el de la creencia. Más bien, había una asunción indígena de inmanencia, comunicación habitual y continuidad entre los mundos cotidiano y espiritual. Como vimos, esta continuidad se manifestaba materialmente en la vida cotidiana en aspectos esenciales de la religiosidad inca, como las prácticas sacrificiales, los cultos ancestrales y las redes jerárquicas de *huacas* y templos. Otra vez, el análisis de Eisenstadt sobre el Estado japonés premoderno presenta una perspectiva sorprendentemente similar sobre las concepciones nativas de la relación entre la naturaleza y la sociedad:

> El énfasis japonés en la interrelación mutua entre naturaleza y cultura no implica una percepción de la realidad como homogénea. Por el contrario, implica una percepción de la realidad como una estructurada en múltiples contextos en constante cambio, entre los cuales fluye… Esta actitud básica hacia el mundo conlleva una cierta santificación del mundo fenoménico, de la naturaleza, y la posibilidad de la santificación de casi cualquier objeto (Eisenstadt, 1996, p. 321.

Esta descripción de las actitudes nativas subyacentes hacia la naturaleza y la cultura se aplica igual de bien a los incas; pero, como vimos, entre los incas, los objetos santificados de la vida cotidiana, animados o inanimados, también se organizaban en

un sistema jerárquico de relaciones sociales basado en el parentesco de una manera directamente homóloga con la sociedad misma. Los santuarios agrícolas, los templos y los lugares de peregrinación se consideraban explícitamente relacionados entre sí por el lenguaje social de una red de parentesco (madre a hija, hermano mayor a hermano menor, etc.). En resumen, en este sistema de cognición —familiar para todos los estudiosos de las sociedades indígenas americanas—, la naturaleza era cultural y la cultura natural; además, se consideraba que cada entidad compartía una relación de parentesco con todas las demás (Descola, 1994 y 1996).

El papel del rey en este sistema ideológico era único, sustentando su poder tanto en acciones sagradas como seculares. La colectividad social de señores y súbditos actuaba como una comunidad sacra de la cual el rey era el principal representante. En la vida, como a veces en la muerte, el rey, como el miembro de más alto rango de esta comunidad, mediaba entre los mundos fenomenológico y espiritual en nombre de esta colectividad social. El poder del rey para mediar entre el cielo y la tierra se basaba en su doble naturaleza singular: estaba al mismo tiempo inmerso y era parte esencial de la colectividad social; pero, en virtud de su posición única y jerárquica en el pináculo de esta sociedad, él también era capaz de comunicarse más allá de los límites del mundo social directamente con las fuerzas espirituales que estructuraban el cosmos. A este respecto, la interlocución real era un acto litúrgico. Para entender el carácter político del parentesco inca, debemos comprender y apreciar el poder de las creencias y prácticas religiosas para dar forma a las estructuras de gobernanza.

La monarquía inca se concebía como una forma de teología natural y la práctica del poder real se consideraba al mismo tiempo como un acto social y litúrgico. Sin embargo, este tipo de monarquía litúrgica no es puramente teológica, construida solo por la fe y la creencia colectiva; más bien, está fundamen-

talmente relacionada con el ejercicio del poder: el poder material y económico, desde luego; pero sobre todo el poder social, en el que el rey define los términos de valor en el sistema de intercambio social. Las concepciones incaicas de monarquía y de los actos litúrgicos y sociales de la mediación real constituyen más que una coda de creencias religiosas; representan una teología política articulada en su totalidad en la cual culto y mando, lo espiritual y lo material, se compenetraban en un grado extraordinario. Entre los incas, los aspectos litúrgicos de la monarquía eran ubicuos y se expresaban de manera pública en varios tipos de interacciones sociales entre gobernante y gobernados. El calendario de celebraciones político-religiosas seguidas por el rey y la familia real era cargado y desafiante, desde la primera ceremonia de arado hasta la investidura de la nobleza joven. Las responsabilidades de la construcción del imperio intensificaban la necesidad de que el rey y sus representantes participaran en muchos actos públicos sociales, como celebrar fiestas o distribuir parejas matrimoniales, que se enmarcaban como creencias religiosas compartidas.

La esencia de esta teología política inca se condensaba material y conceptualmente en la geografía sagrada de santuarios, caminos rituales y prácticas sacrificiales conocida como el sistema de *ceques* (Zuidema, 1964 y 1990). Como vimos, el sistema de *ceques*, una compleja serie de santuarios dispuestos a lo largo de líneas de visión, era un paisaje simbólico y social de la ciudad capital del Cuzco y, por extensión, del imperio inca. A diferentes conjuntos de linajes relacionados (*ayllus*) se les encargaba la responsabilidad de mantener los santuarios a lo largo del *ceque* asignado a ese grupo. Dicha responsabilidad incluía la obligación de ofrecer sacrificios periódicos y prescritos en estos santuarios (Zuidema, 1990). Para captar la importancia del sistema de *ceques* a fin de entender los conceptos incaicos de monarquía, podemos distinguir dos clases principales de asociaciones simbólicas de los santuarios construidos y de las *huacas* del paisaje dispuestos a lo largo de los *ceques* del Cuzco y alrededores:

asociaciones de agua e irrigación, por un lado; y tradición dinástica e «historia» por el otro (Sherbondy, 1982, 1986 y 1992). Estas dos categorías simbólicas dominantes se relacionan con principios distintos de autoridad legítima (Kolata, 1996). La primera de estas asociaciones se relaciona, de forma simbólica, con los pueblos autóctonos del Cuzco; es decir, con los habitantes originales del valle que vivieron y cultivaron tierras en la región antes de su dominación por la élite inca. Recuerde que estos pueblos no-incas se clasificarían en el sistema inca de relaciones de parentesco asimétricas y jerárquicamente ordenadas como *cayao*. Un total de ciento nueve, o casi un tercio, de los santuarios de los *ceques* se relacionan de forma directa con manantiales, arroyos, ríos y estanques, que son fuentes de agua corriente, simbólica o realmente, para el riego de las tierras adyacentes. Estos santuarios de los *ceques* relacionados con el agua pueden interpretarse en un sentido como marcadores de límites, ya que delimitan y seccionan tierras de cultivo entre varios grupos sociales (Sherbondy, 1982 y 1992; Zuidema, 1986). Los sacrificios realizados en estos santuarios de culto al agua, como las ofrendas del altamente codiciado *mullu* (la concha marina *Spondylus* asociada en los Andes con la monarquía), enfatizan las asociaciones con los fenómenos telúricos y con las propiedades fértiles y generativas de la tierra alimentada por el agua que fluye. El principio de autoridad legítima expresado por estas asociaciones surge de los derechos de las poblaciones autóctonas como poseedoras originales del título de usufructo de la tierra.

El segundo conjunto dominante de asociaciones simbólicas en los santuarios de los *ceques* se refiere a la historia mítica de los reyes y reinas incas, así como a la clase de la realeza en general. Esta «historia» incluye aquellos eventos míticos relacionados con los orígenes de los incas como un grupo étnico distinto y como una dinastía real que derivaba su autoridad desde fuera de los alrededores del Cuzco; pero también incluye eventos que conmemoran acciones y logros significativos en la vida de los reyes incas históricos, como episodios de conquista e incorpora-

ción de pueblos extranjeros. Los linajes específicamente indexados en estos santuarios se clasificarían como *collana* y *payan* en el sistema de parentesco inca. Al imponer el marco conceptual del sistema de *ceques* sobre el espacio urbano e imperial y al incorporar a los linajes incas, a los incas de privilegio y a los no-incas en el sistema, los incas lograban una integración tácita de ideología y práctica político-religiosa que idealmente llegaba a experimentarse tanto por los incas como por los no-incas como «natural».

Aunque aquí podemos percibir una dialéctica entre principios opuestos de autoridad, este no es un caso de equivalencia de poder en contrapeso. Un lado de esta dialéctica es claramente dominante y el otro subordinado. La característica sociológica especial de los primeros incas es que son forasteros y la fuente de su autoridad proviene precisamente de este aspecto y de su agresividad. Según los mitos de origen dinástico de los incas, en un origen no poseían autoridad legítima para gobernar a los habitantes autóctonos del Cuzco; más bien, tuvieron que apropiarse de esa autoridad por la fuerza. Más adelante, los reyes incas necesitaron imponer y reafirmar de forma constante su autoridad a través de continuas peregrinaciones por su territorio conquistado[13]. Por definición, el poder y la legitimidad *de facto* del usurpador exitoso es superior a la autoridad derivada de la posesión original, dado que a los grupos autóctonos se les quita la fuente de su autoridad: el exclusivo y exclusivista derecho de irrigar y cultivar sus tierras.

En cierto sentido, el sistema de *ceques* fue la solución inca para integrar estos principios opuestos de autoridad en un todo social y simbólico. Al encapsular grupos forasteros no-incas en el sistema de *ceques*, los incas, a través de la práctica social y espacial habitual y colaborativa, amortiguaban efectivamente las contradicciones y tensiones sociales que surgían de su usurpación de autoridad; es decir, los conquistados y los conquistadores compartían una ideología y una práctica de culto centrada

en los santuarios de los *ceques* del Cuzco y alrededores. Codificados en este simbólico paisaje de santuarios, había referentes metafóricos y materiales tanto para los habitantes autóctonos de la tierra —que poseían autoridad legítima— como para los reyes extranjeros que, por la fuerza de las armas, usurparon y se apropiaron de la autoridad legítima. La relación entre estos grupos era una forma de solidaridad jerárquica mediada por el rey en un doble sentido: de manera instrumental, a través de actos individuales de intercambio social en los que las parejas matrimoniales y los derechos a la tierra, al trabajo y al agua se distribuían entre los conquistadores y sus súbditos; y de manera espiritual, en representación de la totalidad social a través de la intercesión real con las fuerzas de la naturaleza.

Así, el poder regio inca en los Andes se construía mediante actos habituales de intercambio social y a través de actos de gobierno que se naturalizaban en términos de creencias político-religiosas compartidas. A fines de la Edad Media en Europa, el concepto y la legitimidad de la autoridad real se transfirieron de la monarquía litúrgica a la basada en la ley (Kantorowicz, 1981). Entre los incas, tal transición nunca ocurrió. El poder social se constituía transaccionalmente a través de relaciones intersubjetivas más que como reglas de privilegio y comportamiento codificadas en textos legales. La monarquía inca permanecía orientada a los súbditos e insertada plenamente en los contextos sociales locales y en las nociones de una comunidad sacro-litúrgica compartida. Aquí, el principio de la inmortalidad real necesario para la concepción de continuidad social no estaba establecido en un constructo legal abstracto de la doble naturaleza de un rey, una mortal y la otra eterna, como Kantorowicz demuestra de modo brillante para la Europa medieval (Cieza de León, 1976[1553], p. 57). En cambio, la inmortalidad del soberano entre los incas era un hecho real, un constructo social tangible expresado en la inclusión *post mortem* del rey en la vida social de la comunidad, en la presencia física del cuerpo momificado del rey muerto y en el continuo ejercicio de

la fuerza política por parte de estos reyes difuntos a través de sus grupos de parentesco corporativos sucesores conocidos en el contexto inca como *panacas*. Recordemos que las *panacas* tenían tierras en común, perpetuaban la memoria de sus fundadores reales y continuaban cumpliendo los actos de intercambio social requeridos por sus antepasados fallecidos.

Esto no quiere decir que alguna noción sobre la naturaleza dual de la monarquía similar a los principios legales formales que surgieron en la Europa medieval estuvo necesariamente ausente en los Andes. Los reyes mueren físicamente y los herederos toman su lugar, por lo que se debe haber hecho algún tipo de distinción entre los sucesores regios y sus acciones individuales. Sin embargo, la solución inca a esta paradoja de la mortalidad de los reyes individuales frente al imperativo político de la inmortalidad de la monarquía consistía en afirmar la participación social de los reyes en la vida de la comunidad, incluso después de su muerte. En la experiencia social de los incas, ni el rey ni la monarquía morían en realidad. La mortalidad terrenal de los reyes incas no se experimentaba como un retiro de la comunidad social; ni la sepultura del cuerpo del rey ni la glorificación de su memoria se experimentaban como una alienación de la comunidad o, para el caso, de las herramientas del poder político. Tras la muerte del rey inca, su cuerpo mortal se multiplicaba en el cuerpo corporativo de la *panaca.*

Un concepto expansivo de parentesco a escala imperial, que se centraba y emanaba del rey, configuraba el orden político del imperio inca. El principio cultural profundamente arraigado de la sociabilidad, expresado y movilizado a través del lenguaje del parentesco, daba forma específica a la política imperial. Este lenguaje familiar de sociabilidad giraba en torno al reconocimiento mutuo de estar emparentados (ya sea biológica o socialmente construido), del comensalismo, de la entrega de regalos, de los servicios laborales recíprocos y de los intercambios matrimoniales entre el rey y sus súbditos. Además, el sentido cultural

de inmanencia entre los mundos cotidiano y espiritual inherentes a la teología política incaica de la monarquía, así como los aspectos religiosos de la legitimidad real en los que los súbditos compartían en una comunidad de culto panimperial con el rey y los linajes nobles, moldeaban de forma profunda las estructuras de gobernanza del imperio inca.

Como vimos, la delegación de autoridad política y de toma de decisiones del rey a los sustitutos humanos y no humanos (los *huauquis*) se convirtió en un principio operativo clave del sistema de gobernanza inca. Los cargos imperiales más altos, aquellos que requerían lealtad y confianza incuestionables, recaían en los parientes de sangre más cercanos al rey. Incluso estos parientes próximos estaban sujetos a vigilancia para garantizar que cumplieran los deseos del rey y evitar la aparición de facciones opositoras que pudieran amenazar a la Corona. No obstante, a medida que el reino se expandía rápido a través de agresivas campañas militares y alianzas estratégicas, la logística del imperio exigía tanto expansión como innovación en la infraestructura administrativa. Su capital físico —caminos, puentes, haciendas agrícolas, obras de riego, almacenes centralizados e instalaciones especializadas (como nuevas ciudades coloniales y guarniciones militares)— dependía del capital humano y social que concebía, organizaba, ejecutaba y mantenía esta infraestructura material. Aunque numerosos, los parientes consanguíneos del rey no podían ocupar todos los puestos de autoridad, en particular durante el imperio tardío, ya que los límites geopolíticos del reino se expandieron a través de casi cuatro mil kilómetros en la Sudamérica occidental e incorporaron algunos de los más accidentados, ecológicamente complejos y étnicamente diversos paisajes del hemisferio occidental. No es sorprendente, entonces, que un principio fundamental del arte de gobernar inca en las provincias imperiales —que reflejaba el pragmatismo político de la élite gobernante— fuera confirmar la autoridad tradicional de los líderes políticos locales o *curacas* al tratar con sus propias comunidades. Cieza de León, entre

otros comentaristas españoles intrigados por los principios de mando inca, describió este fenómeno en su crónica del Perú: «Y tuuieron otro auiso para no ser aborrescidos de los naturales: que nunca quitaron el señorío de ser Caciques a los que le veníian de herencia y eran naturales. Y si por ventura alguno [...] que meresciesse ser despriuado del señorío que tenían, dauan y encomendauan el Cacicazgo a sus hijos o hermanos: y madauan, que fuessen obedescidos por todos» (Cieza de León, 1984[1553], primera parte, cap. XLI, p. 135).

Este sistema de preservación del mandato local de la élite nativa se denominó, de manera acertada, «gobierno indirecto», aunque quizás un término más preciso sería el de «gobierno delegado a través de un representante local». Para un imperio que se expandía de forma frenética y solo en las etapas iniciales de creación de principios formales de gobernanza colonial, este sistema de gobierno a través de representantes era simple de implementar, relativamente eficiente y el menos invasivo en alterar los ritmos diarios y la autonomía de la toma de decisiones de las comunidades locales potencialmente hostiles.

La clave del éxito del gobierno delegado era su capacidad de asegurar la cooperación y al menos la manifiesta lealtad política de los *curacas* locales. Como vimos, una estrategia para cooptar a estos señores locales se resolvía a través de alianzas matrimoniales con la élite inca, las que establecían vínculos irrevocables de parentesco. El intercambio ritualizado de hijas como parejas matrimoniales entre los incas y la élite local creaba poderosos incentivos para que los líderes políticos provinciales «apoyaran» el sistema inca. Los gobernantes étnicos de más alto rango en las provincias también tenían la obligación de mantener una residencia y servidores en el Cuzco para poder asistir a las funciones de la corte y rendir cuentas al rey inca por la administración de los pueblos y ciudades sujetos a su autoridad. Este requisito de residencia, que puede haberlos obligado a vivir en el Cuzco hasta cuatro meses al año, habría tenido el efecto que estos líde-

res étnicos locales estuvieran aún más cerca de la influencia cultural y el destino político de la dinastía real inca. Además, los reyes incas requerían que los hijos mayores y los potenciales herederos de las élites provinciales residieran en el Cuzco durante varios años para recibir educación en el idioma, la historia, el pensamiento religioso y las costumbres de los incas. Este período de adoctrinamiento político y cultural formal intensificaba el proceso de conversión de las élites locales con lealtades exclusivamente parroquiales en agentes cosmopolitas del imperio.

La red de lazos de parentesco reales y ficticios engendrados por estas alianzas proporcionaba valiosas oportunidades a los señores locales para la manipulación estratégica de la resultante relación patrón-cliente. Por supuesto, esta estrategia de atraer a los *curacas* locales al sistema de patrocinio prometiéndoles riqueza y un mayor prestigio social era efectiva solo mientras los *curacas* pudieran entregar la mano de obra y la capacidad productiva de su gente. Los reyes incas se dieron cuenta de este vínculo crucial y ayudaban a los *curacas* locales a resolver posibles conflictos mediante demostraciones masivas de generosidad estatal, «[y] así, alegrado el pueblo y hechas sus solenes borracheras y vanquetes y grandes taquis y otras fiestas que entre ellos usan, diferente[s] en todo a las nuestras, en que los Yngas están con gran triunfo y a su costa se hazen los convites» (Cieza de León, 1985[ca. 1553], p. 88, segunda parte, cap. XXIX). Al igual que la política romana de pan y circo destinada a calmar el problema potencialmente explosivo del malcontento de una clase baja mediante la distribución ocasional de productos básicos gratuitos y la presentación de entretenimientos públicos masivos, la práctica de los reyes incas de redistribuir de forma periódica comida, bebida y ropa almacenada a los indios comunes durante las festividades patrocinadas por el Estado servía para disipar tensiones sociales e incorporar a estos en el nuevo orden económico y social del mundo inca. Las repetidas demostraciones de conspicua generosidad intensificaban la sen-

sación de admiración y compromiso que los súbditos sentían en presencia del rey o de sus nobles delegados.

Al mismo tiempo que los incas gobernaban provincias recién absorbidas a través de prácticas de gobierno indirecto y autoridad delegada en múltiples niveles jerárquicos, desde gobernadores provinciales hasta jefes locales, sus estadistas comenzaron a interponer canales más formales y centralizados de reclutamiento laboral, extracción de recursos y tributos basados en un sistema decimal de administración (Julien, 1982 y 1988). En este sistema, las obligaciones laborales se estimaban basándose en una serie numérica ascendente de unidades domésticas tributarias que comenzaba con una unidad mínima de diez familias (denominada *chunka*) y terminaba con la unidad máxima de 10 000 familias (*hunu*). Entre estos límites, había agrupaciones decimales para 50 (*pichkachunka*), 100 (*pachaka*), 500 (*pichkapachaka*), 1000 (*waranqa*) y 5000 (*pichkawaranqa*) unidades domésticas tributarias. Al menos en los niveles inferiores de los grupos de unidades domésticas, los funcionarios que provenían de las comunidades locales encabezaban cada unidad decimal. Los oficiales de las distintas unidades decimales se clasificaban en una jerarquía piramidal. Los administradores decimales de mayor rango nombraban a algunos funcionarios en sus cargos, mientras que otros al parecer heredaron sus puestos. La cadena de mando y la responsabilidad de informar comenzaba con el líder de base *chunka* y procedía, de modo progresivo, hacia arriba hasta los funcionarios *hunu*. Por encima del rango de los jefes *hunu* de 10 000 hogares, la responsabilidad administrativa recaía en individuos con vínculos consanguíneos o políticos directos con las familias reales del Cuzco. Estos eran los sustitutos del emperador y servían como gobernadores provinciales o miembros del Consejo Imperial, que incluía representantes de alto rango de cada una de las cuatro partes del reino.

Los incas periódicamente realizaban un censo para contabilizar las fluctuaciones en el tamaño, los patrones residenciales y

los recursos de la población del imperio. Basados en las cifras del censo, ajustaban la membresía en las agrupaciones decimales de las unidades domésticas tributarias para reflejar las cambiantes realidades demográficas. El servicio militar, que causaba ausencias prolongadas y altas tasas de mortalidad entre los hombres adultos, junto con el esquema de reubicación forzada y colonización *mitma* dirigida por el Estado, significaban que la dinámica de la población del imperio era extremadamente fluida. En el imperio tardío, en particular, un gran número de hombres aptos y sus familias, desarraigados de sus comunidades natales, estaban en movimiento, por lo que rastrear y administrar sus desplazamientos se convertía en un desafío técnico fundamental para los administradores estatales. El sistema decimal era una herramienta lógica para gestionar estos flujos de población. La implementación de la organización decimal requería el desarrollo de un sistema de contabilidad integral, estandarizado y relativamente preciso. Para reorganizar políticamente varios millones de súbditos en nuevas unidades demográficas con base numérica, para asignar obligaciones tributarias y rastrear los flujos resultantes de mano de obra y bienes, se requería un poderoso sistema de contabilidad que pudiera implementarse en todo el imperio. La solución técnica de los incas a este impresionante problema administrativo fue el *quipu*, instrumento de contabilidad hecho con cordones multicolores anudados donde se codificaban tanto datos aritméticos binarios (números de tributarios humanos, cantidades de bienes) como códigos nemotécnicos para historias orales, narrativas, cánticos y canciones que incluían, sobre todo, panegíricos y elogios que registraban los grandes acontecimientos en la vida de los reyes incas (Urton, 2003). Como vimos, los *quipus* eran instrumentos complejos y sofisticados que requerían una clase profesional de contadores (los *quipucamayocs*), técnicos especialmente capacitados que podían producirlos, manipularlos, leerlos e interpretarlos. Betanzos proporcionó una descripción extensa del uso de los

quipus, al parecer del reinado de Pachacuti, el emperador a quien atribuyó la implementación de este sistema contable:

> Y el *Ynga* les mandó [a los *curacas* locales] que le dijesen qué tenían en sus tierras y qué posibilidad alcançava cada uno y que le dixesen la verdad porque él tenía hordenado de poner en cada provinçia de cada uno dellos un orejón señor natural de los del Cuzco, a quien ellos y cada uno dellos respectase en su tierra como a su persona, el qual sabría lo que ansí cada uno tenía e poseya y que como él supiese que le avía dicho mentira qualquier dellos, que entendiese que avía de morir por ello. E luego los *caçiques* mandaron traer allí los *quipos*, memorias que ellos tienen, y ansimesmo por pinturas lo que ansí tenían e poseyan y del arte y suerte que hera la tierra e provinçia de cada uno dellos [...]
>
> Todo lo qual bisto por el *Ynga* mandó llevar los señores prinçipales de la çiudad que ansí él tenía señalados que tuviesen quenta y razón con los tales señores e *caçiques* de lo que ansí trayan y tributavan. E siendo allí mandó traer muchos cordeles de lana de diversas colores e tomando cada *caçique* por sí delante de aquellos señores del Cuzco e haziendo nudos en aquellos cordeles dio y señaló a cada uno dellos memoria de lo que ansí avía de traer e tributar a él y a la çiudad del Cuzco. Y a unos mandó que tributasen maíz y otros obejas y otros ropa y otros oro y otros plata e ansí de las demás cosas [...] mandando hazer estos *quipos* e memorias dos, uno que llevase el tal *caçique* e otro que quedase en poder de aquellos señores (Betanzos, 2015[1557], cap. XIX, pp. 210-211).

Este extraordinario pasaje indica que los incas inventaron un tipo de técnica de doble contabilidad en la que los débitos (salidas de tributo) en un *quipu* se cotejaban con los créditos (entradas de tributo hacia la casa patrimonial del rey inca y otras instituciones estatales) en otro. Este sistema de contabilidad de doble entrada reducía la posibilidad de manipulación fraudulenta de las obligaciones tributarias por parte de los señores locales. Además, Betanzos aludió a un sistema de contabilidad paralelo en forma de pinturas que proporcionaba un registro gráfico independiente de los recursos provinciales. Las prácticas legales draconianas impuestas por los incas ofrecían un recurso final para garantizar precisión en los registros de tributos: la malversación, el fraude y las prácticas engañosas de los administradores locales eran castigados con la muerte.

A medida que los incas consolidaban su autoridad en una provincia conquistada, intentaban racionalizar de manera gradual el complicado mosaico político de las demandas de los señores locales al poder y las prerrogativas tradicionales mediante

la imposición del sistema decimal de administración. A saber, este sistema como técnica para imponer y rastrear obligaciones tributarias al parecer se implementó en el siglo XV durante los reinados de los últimos pocos emperadores. De otro lado, la organización decimal no se extendía por todo el imperio. La mejor evidencia que tenemos de su implementación se deriva de áreas demográficamente densas y centrales del imperio, como las poblaciones de habla aymara del altiplano y de la sierra central (Julien, 1982). Tenemos poca evidencia del sistema en las provincias del extremo norte o sur, excepto entre los colonos *mitmas* reasentados por la fuerza entre las poblaciones locales (D'Altroy, 2002; Salomon, 1986). Estos patrones temporales y espaciales implican fuertemente que la reorganización de la población del imperio —de acuerdo con los nuevos principios de administración decimal— era una innovación estratégica en la gobernanza implementada por los últimos reyes incas para profundizar su control personal sobre las poblaciones provinciales sorteando la organización política y las bases demográficas de poder tradicionales.

La reagrupación de las poblaciones provinciales en un sistema decimal de contabilidad reconfiguraba necesariamente tanto los límites territoriales étnicos preexistentes como el alcance de la autoridad política local. Provincias y grupos étnicos con más de 10 000 unidades domésticas se subdividían para mantener la mayor unidad contable *hunu*. Del mismo modo, provincias y grupos étnicos con menos de 10 000 unidades domésticas se agrupaban para formar la unidad *hunu* ideal. Este proceso de subdivisión y agregación de la población transformaba no solo la contabilidad local de las obligaciones tributarias, sino también todo el espectro de conceptos y prácticas políticas, sociales y territoriales locales. Las personas que antes mantenían relaciones sociales y económicas con un grupo restringido y familiar de coterráneos de repente se encontraban en un mundo social transformado en el que compartían obligaciones tributarias y otras obligaciones sociales con extraños. Bajo tales circunstan-

cias transformativas, estos nuevos arreglos sociales habrían llevado, durante una generación o dos, a diferentes afiliaciones políticas, patrones de poder y disposiciones culturales.

Del mismo modo, los aspirantes a cargos políticos bajo el nuevo sistema decimal de administración ya no obtenían sus puestos de las fuentes tradicionales de autoridad. Julien observa, por ejemplo, que en la provincia nororiental de Chachapoyas no existía un señor supremo antes del dominio inca; pero que «durante el período relativamente breve del gobierno inca, cinco hombres diferentes obtuvieron la posición más alta en la jerarquía decimal» y «de los cinco hombres que alcanzaron renombre gracias a la dinastía inca, solo dos tenían derechos validados para gozar de prominencia local en el momento en que asumieron el cargo […] [Los] restantes habían ascendido a la fama a través del servicio al Estado inca» (1988, p. 272). En otras palabras, el sistema de gobierno indirecto a través de los *curacas* locales existentes, implementado ampliamente en las primeras fases del imperio, se estaba transformando de modo gradual en un sistema de autoridad delegada directamente otorgada por los reyes incas. La pérdida de autonomía política es probable que se produjera de forma gradual, con cada nueva imposición e innovación en la gobernanza, lo que dio lugar a una mayor erosión de la autoridad de toma de decisiones local. Asimismo, es importante que los patrones tradicionales de estatus, relaciones de poder e interacciones sociales entre las poblaciones locales y sus «señores naturales» cambiaron, a medida que los *curacas* debían cada vez más sus posiciones como líderes directamente a la autoridad investida por el Estado inca y no por su propia circunscripción. El adoctrinamiento simultáneo de los hijos y herederos de los *curacas* provinciales en el idioma, el pensamiento y las prácticas culturales incas aceleró este proceso de transformación al producir una nueva generación de líderes que debían su autoridad directamente al rey inca y llegaban a compartir el sistema de valores de los señores del Cuzco.

Como Julien señala con respecto al impacto político de la administración decimal, «lo que realmente está en juego no es solo la forma particular adoptada por la administración incaica, sino si los incas imponían un orden burocrático de su propia invención, remodelando así la organización política de los Andes, o simplemente reorientaban la organización política existente para satisfacer sus propias demandas» (1988, p. 260). La respuesta a esta pregunta parece ser que los incas implementaban *ambas* técnicas de gobierno, dependiendo del contexto espacial (regiones demográfica o estratégicamente importantes frente a las regiones periféricas o fronterizas) y temporal (el imperio temprano frente al imperio tardío). Sin embargo, una tendencia parece clara: al acceder al trono, cada nuevo rey inca intentaba consolidar y extender su poder personal sobre las poblaciones sojuzgadas mediante la imposición de nuevas técnicas de gobernanza que eludían y sometían a las autoridades locales a la voluntad del rey. Los nuevos emperadores combinaban mucho la fuerza (represión militar, asesinatos políticos, migración forzada e incluso genocidio) y la persuasión (los seductores alicientes al nombramiento en un cargo, los regalos de lujo y el intercambio de parejas matrimoniales de alto estatus) para lograr sus objetivos políticos. Las tácticas de los reyes incas replicaban con asombrosa precisión las recomendaciones para ganar y mantener el poder expuestas en *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, el frío y realista «manual de instrucciones» para los aspirantes a gobernantes de Europa. Los reyes incas al parecer tuvieron una especie de «sueño militar de la sociedad» que imaginaba a sus súbditos como «engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina» sujetos «no en la voluntad general, sino en la docilidad automática», incluso si nunca lograron realizar ese sueño antes de su propia subyugación a las fuerzas de España (Foucault, 1979, p. 169).

La administración decimal tenía claros beneficios para el gobierno central incaico, ya que permitía que el Estado operara con una relativamente homogénea forma de organización polí-

tica y reclutamiento laboral en un paisaje social pluralista caracterizado por una extrema diversidad étnica, lingüística y cultural. Sin embargo, la ventaja para los *curacas* locales no era tan fácilmente evidente. Con el surgimiento de lo que era en esencia un sistema de clase imperial de funcionarios favorecidos, aquellos *curacas* a quienes no se designaba como oficiales decimales veían que muchas de sus prerrogativas sociales y su acceso tradicional a la reserva de mano de obra local comenzaban a esfumarse. Las tensiones resultantes generadas por la imposición del sistema decimal eran sustanciales y hay numerosos relatos en las crónicas de resentidos «señores naturales» de las provincias que en toda oportunidad promueven rebeliones contra el gobierno inca. Las diversas técnicas coercitivas aplicadas por el Estado inca para reprimir estas insurrecciones (violencia militar calculada, guarnición de las provincias, desarraigo y reasentamiento de poblaciones en entornos sociales foráneos, reemplazo de la autoridad nativa por la central) eran soluciones efectivas, pero anímicamente costosas y de corto plazo para el problema de la integración política. Mecanismos coercitivos como estos, cuando se aplican de modo indiscriminado, inevitablemente generan indignación y hostilidad en poblaciones sometidas y volátiles. En efecto, estos puros y duros instrumentos de hegemonía laminar tenían éxito en imponer algo así como un tipo inmediato de ley y orden, pero a la larga generaban súbditos resentidos y sediciosos que buscaban medios tanto simbólicos como tangibles para subvertir el dominio inca.

Las relaciones entre los incas y las poblaciones locales eran complejas, plagadas de inseguridad para las autoridades políticas estatales y locales, además de sujetas a cambios rápidos. En términos de exacción de mano de obra excedente, los incas intentaban darle vueltas a la estrategia «blanda» del «gobierno delegado a través de representante» con tácticas más invasivas, como la imposición del sistema decimal para reorganizar a las poblaciones locales, la reubicación forzada de poblaciones como colonos *mitmas* y la conversión de poblaciones políticamente

autónomas al estatus de *yanaconas* o servidores permanentes del rey y de las familias nobles. La decisión estratégica o capacidad de emplear una u otra de estas formas de exacción laboral dependía del contexto político particular. Si existía una preferencia general por el manejo de las relaciones tributarias mediante un gobierno indirecto, esto era un reflejo de la dificultad de mantener una fuerte presencia militar inca en las ampliamente dispersas provincias del imperio. Cuando los incas empleaban técnicas de mando más contundentes y se involucraban de manera directa en el desarrollo de proyectos masivos de recuperación agrícola —que reestructuraban el entorno físico y social de algunas regiones escogidas—, esto tendía a ocurrir en áreas particularmente estratégicas, como las zonas cercanas al Cuzco o en el fértil valle subtropical de Cochabamba, en Bolivia (Wachtel, 1982). Como la mayoría de Estados premodernos sin burocracias bien articuladas o ejércitos permanentes, los incas buscaban o, quizás con mayor precisión, se veían obligados estratégicamente a encontrar un equilibrio entre fuerza y persuasión, violencia y consentimiento en el proceso de construcción de su imperio.

Estas reflexiones sobre la naturaleza del poder, estrategias de gobernanza y técnicas administrativas plantean algunas preguntas finales. ¿Alguna vez los incas buscaron o lograron una verdadera integración política y cultural en su imperio? ¿Tenían siquiera la intención de producir una nación inca unificada? John Rowe y María Rostworowski, preeminentes estudiosos de los incas, responden esta pregunta en forma negativa, aunque en parte por diferentes razones.

Rowe afirma que la brevedad del dominio inca, limitado a solo tres generaciones completas de reyes o un máximo de sesenta a setenta años, significaba que «no había habido tiempo suficiente para que se produjera mucha unificación cultural o para un sentido de identidad común a desarrollarse en los pueblos sometidos a los incas» (Rowe, 1982, p. 94). Aunque Rowe

comenta que la difusión del idioma quechua, junto con varias instituciones incas con estatus laborales como los *mitma*, *aclla*, *camayoc* y *yana*, que hicieron que un gran número de súbditos dependieran directamente de los incas para su bienestar, debería haber promovido un grado de identidad social con estos; sin embargo, concluye que «la unificación cultural probablemente no era un objetivo principal del gobierno inca». Rowe decide que «está inclinado a estar de acuerdo con Bernabé Cobo, quien dijo sobre los incas en 1653: "Todo el fundamento de su gobierno político estribaba en medios ordenados a tener los suyos sojuzgados y que perdiesen el brío de levantarse contra ellos"» (1982, p. 94). Por último, Rowe sugiere que, en lugar de la persuasión ideológica o el desarrollo de instituciones sociales diseñadas para promover la identificación con los incas, las tácticas de fuerza dominaban las políticas imperiales del Cuzco.

Rostworowski extiende esta línea de razonamiento aún más, llegando al punto de rechazar el uso de la palabra «imperio» para los incas. Ella prefiere referirse a la formación política inca solo con el término quechua *Tahuantinsuyu*, «las cuatro regiones unidas entre sí» (2014, p. 29; y 1999). Rostworowski cree que los conceptos occidentales de «imperio» simplemente no caracterizan con precisión el orden político inca. Ella afirma que la estrecha y duradera identificación con la tierra, los recursos naturales locales, los santuarios y las deidades definían la vida social cotidiana de los individuos y de los grupos étnicos conquistados por los incas. En su opinión, las poblaciones subyugadas nunca participaban en un mundo social más general creado por la difusión de valores y prácticas culturales ampliamente compartidos. Más bien, Rostworowski cree que el Estado inca establecía sobre todo relaciones económicas y tributarias con sus súbditos, sin pretender promover entre ellos ni lograr un sentido de identidad compartida y una pertenencia a una nación inca emergente. Las poblaciones sometidas nunca sucumbieron a las persuasiones ideológicas de la cultura inca; en cambio, permanecieron firmemente integradas a las raíces de

sus marcadamente locales creencias y prácticas culturales y religiosas. Rostworowski incluso argumenta que la política del Estado inca de exigir a las poblaciones sojuzgadas que adopten la «lengua general» quechua era motivada por nada más que un deseo pragmático de facilitar las transacciones económicas. Ella caracteriza la difusión del quechua por los incas como una cuestión de conveniencia lingüística para propagar una lengua comercial diseñada para facilitar las relaciones económicas con diversas poblaciones que hablaban muchos idiomas mutuamente ininteligibles. Desde este punto de vista, la adopción del idioma quechua por las poblaciones sometidas no tenía un efecto sustancial en sus modos de percepción, su estatus social o sus sistemas de valores locales. Las formas incaicas de conocer y comportarse en el mundo nunca penetraron profundamente en las creencias y prácticas locales.

En otras palabras, ni Rowe ni Rostworowski piensan que los incas crearon lo que llamamos una hegemonía viral, un orden político y social con el poder de cambiar la conciencia histórica y el sentido de subjetividad de sus súbditos. Para Rowe, los incas solo no tuvieron el tiempo suficiente para producir la unificación política y cultural entre los diversos grupos étnicos que habían puesto bajo su dominio antes de su propia conquista violenta por parte de los españoles; en su interpretación, eran un imperio incompletamente consolidado. En cambio, para Rostworowski, los incas nunca crearon un imperio en absoluto, ya que se limitaban a gestionar la exacción del excedente económico mediante la fuerza militar y la extensión estratégica de las relaciones de reciprocidad económicas con los jefes locales. Según la autora, el Estado inca se organizaba fundamentalmente como un instrumento político de exacción económica, una especie de Estado saqueador diseñado para enriquecer a la élite inca a expensas de las poblaciones sojuzgadas. Bajo tales condiciones, los señores étnicos locales estaban subordinados al yugo de los reyes incas y cada vez más empobrecidos en relación con su antiguo estatus como gobernantes autónomos. Ella sostiene,

por tanto, que los señores locales habrían tenido pocos incentivos para promover la identificación con el Estado inca (Rostworowski, 1999, p. 226). Como ella dice: «El Estado inca no creó sentimientos de solidaridad entre los grupos macroétnicos, ni integró las poblaciones del reino Inca, debido a la persistencia de las lealtades locales y regionalistas»; por lo tanto, «los habitantes del Estado inca no se formaron en una sola identidad nacional. Más bien, los incas se limitaron al reconocimiento y explotación de los recursos humanos y territoriales bajo el control de los señores étnicos» (Rostworowski, 1999, pp. 181, 225).

Pienso que esta interpretación del logro político inca es, en el mejor de los casos, solo precisa en parte. Aunque, como Rowe observó de manera acertada, el imperio inca no tuvo tiempo suficiente para crear una «identidad nacional» plenamente consumada, es evidente que los reyes incas desplegaron instrumentos políticos, administrativos y culturales estratégicos diseñados para transformar la conciencia histórica de sus súbditos, para convencerlos —por persuasión ideológica y, de ser necesario, por tácticas políticas violentas— de que eran súbditos de un mundo social global dominado por ellos. Los incas crearon varias categorías nuevas de súbditos (*acllas*, *mitmas*, *yanas* y *camayocs*) que debían directamente su identidad social, su estatus político y su bienestar económico a la élite inca y no a su afiliación con un grupo étnico en particular. El número de personas en estas categorías especializadas de trabajo y de identidad creció de forma notable en el espacio, en el tiempo y a medida que el imperio se expandía. Los reyes incas promovían, de modo diligente, las alianzas matrimoniales, tanto a nivel de élite como de subélite, con la intención de desarrollar nuevos lazos sociales a través de las fronteras étnicas, lingüísticas y provinciales. En un sentido real, los niños producto de estos matrimonios arreglados debían su existencia biológica y social a los incas, con lo cual constituían una especie de circunscripción natural del imperio. Los incas entrenaban a los hijos e hijas de los señores étnicos sometidos en las costumbres, creencias, prácticas e idioma de la corte

en el Cuzco. Patrocinaban fiestas y sacrificios religiosos, como la Citua, las ceremonias de plantación y cosecha y la Capacocha, que se celebraban de manera simultánea en todo el imperio; además, promovían cultos estatales asociados con las deidades incas que subordinaban —aunque no reemplazaban por completo— a las locales expresiones de sentimiento religioso. El Estado inca realizaba censos, reorganizaba a las poblaciones en nuevas comunidades tributarias distintas, redistribuía recursos no locales, construía infraestructura regional para estimular la producción agrícola y facilitar el comercio, mediaba en disputas políticas y castigaba a los réprobos. Cientos de miles de familias, que constituían más del 30% de la población total del imperio, fueron desarraigadas de sus comunidades natales y reasentadas en tierras distantes entre otros grupos étnicos (D'Altroy, 2002). Bajo el dominio inca, muchas poblaciones indígenas abandonaban sus lugares de origen por fuerza o persuasión para tener nuevas oportunidades económicas que, al final, servían a los intereses del Estado. Todas estas políticas claramente representaban intentos vigorosos de construcción de la nación, concebidos para disminuir la intensidad de las afiliaciones locales y regionales y mejorar las lealtades al Estado. Es decir, los incas implementaron políticas y prácticas del gobierno central destinadas a producir tanto súbditos como ciudadanos.

Sin embargo, puede cuestionarse hasta qué punto este audaz intento de construcción de la nación fue exitoso. Sabemos que la unificación cultural del imperio en el momento del encuentro inca con las fuerzas de España, a mediados del siglo XVI, era incompleta. La devastadora guerra intestina entre Huascar y Atahualpa, los medios hermanos regios que compitieron violentamente por el trono abandonado por la muerte intempestiva del rey Huayna Capac, despobló grandes extensiones de territorio y dejó enteras provincias sin gobierno durante los años anteriores al fatídico encuentro de los incas con los invasores españoles. Esta amarga rivalidad personal y una profunda ansiedad con respecto a quién respaldar en la competencia real dejaron a

la nobleza inca profundamente dividida. Las *panacas* de élite maniobraban por conseguir poder, influencia y por sus vidas a medida que la rivalidad de los medios hermanos por el trono alcanzaba niveles de violencia sin precedentes, incluida la erradicación de familias nobles enteras. Estas condiciones enormemente inestables de competencia militar, fratricidio y despiadada liquidación de linajes reales pusieron en suspenso el proceso de construcción de la nación. La cuestión política del momento no era cómo consolidar la nación, sino quién sucedería al trono y en qué condiciones. Todo lo demás permanecía incierto y en proceso de cambio hasta que se completara la sucesión. Pero, precisamente en este momento de violenta competencia intestina y de inestabilidad imperial, las fuerzas de España irrumpieron en la escena y cambiaron la ecuación política para siempre.

---

[11] Nota del traductor: neologismo creado por el autor para vincular el concepto de un contrato formal con una relación de parentesco.

[12] Inclusive hoy los *ayllus* andinos están compuestos por miembros que hablan diferentes lenguas nativas, como el quechua o el aymara, que poseen diferentes especializaciones ocupacionales, modos de vestir y otros rasgos culturales que enfatizan la flexibilidad sociológica de este modo de organización social (Bastien, 1978).

[13] Esto, por supuesto, no es otra cosa que la versión inca del «rey extranjero» de Sahlins (1985).

Capítulo 7

La destrucción de los incas

En el año 1524, Huayna Capac reinaba como el emperador incuestionable, si no indiscutido, de la entidad política más grande jamás creada por los americanos nativos. Su imperio se extendía a lo largo de un inmenso paisaje ecológicamente variado formado por costas desérticas, valles montañosos, altas llanuras y selvas tropicales. La población sometida a su dominio no era menos vasta o diversa: en ese año, su imperio incorporó al menos ochenta provincias distintas pobladas por no menos de seis millones de súbditos que hablaban más de doscientos idiomas y dialectos diferentes (ver figura 7.1). Huayna Capac era el heredero de dos agresivos señores de la guerra: Pachacuti y Tupa Inca Yupanqui, quienes, por la fuerza de las armas y por una habilidad diplomática incomparable, habían forjado un imperio indígena como ningún otro en el hemisferio occidental. Su incesante éxito en la guerra y en la diplomacia los hizo parecer invulnerables, transformándolos en reyes divinos carismáticos; es decir, descendientes directos de dioses, temidos, amados, adorados y obedecidos por sus súbditos. Durante sus reinados, la riqueza inimaginable generada por el saqueo, tributo e impuestos refluía en una corriente continua al Cuzco, convirtiendo a la capital política y religiosa del imperio en un rutilante teatro urbano para la *performance* del poder real. Con el mandato del cielo y una riqueza literalmente incalculable bajo su control, ¿quién podría impugnar la autoridad de estos reyes?



Figura 7.1. El Tahuantinsuyu fue un imperio muy heterogéneo que incorporó más de ochenta grupos étnicos distintos (Rowe, 1946).

Sin embargo, para 1524, el imperio inca había alcanzado una escala continental tan sin precedentes que la logística del gobierno se hacía cada vez más insostenible y esto a pesar que contaban con sofisticados instrumentos administrativos, como organización decimal, extensas redes de caminos, sistemas de comunicación rápida, precisos sistemas de contabilidad e instalaciones de almacenamiento estratégico. El imperio inca se ha-

bía sobreextendido muchísimo, luego de crearse en solo tres generaciones y expandirse rápidamente a lo largo de cuatro mil kilómetros desde Colombia hasta Chile[14]. Por la ambición personal de poder, riqueza y renombre, así como por un intenso deseo de inmortalidad que perdurase en la memoria de sus parientes y coterráneos, Pachacuti, Tupa Yupanqui y Huayna Capac avanzaron sin descanso en la expansión del imperio de los cuatro *suyus*. Su éxito es un testimonio de su implacabilidad y de la extraordinaria eficacia de su liderazgo carismático. Pero el carisma exige una renovación constante a través de la presencia del gobernante entre los gobernados. El sistema inca de autoridad delegada —desplegado a través de múltiples «cuerpos dobles» del rey, tanto parientes cercanos como avatares *huauquis* — solo podía servir como un sustituto parcial y temporal de la presencia del propio rey. No es sorprendente, entonces, que Huayna Capac pasara gran parte de su largo reinado recorriendo caminos[15], acompañado por su séquito real de guerreros, mujeres y *yanas*. Se convirtió en el arquetipo del rey itinerante al realizar un circuito interminable de visitas reales a sus remotas provincias, patrocinar festividades públicas, distribuir regalos y dotaciones, nombrar y disciplinar *curacas* locales, consolidar la administración del reino, reprimir las cada vez más frecuentes rebeliones por parte de súbditos inquietos que buscaban recuperar la autonomía perdida y expandir el territorio del imperio mediante una serie de campañas militares prolongadas, aunque no del todo exitosas. Al consolidar su posición política en el Cuzco, después de una disputada lucha por la sucesión, Huayna Capac rara vez residió en la capital y pasó años en provincias distantes intentando imponer su voluntad; pero sus ausencias prolongadas del Cuzco representaban un riesgo político considerable. Las *panacas* —los *ayllus* reales de los ilustres antepasados muertos de Huayna Capac, que dirigían sus propias haciendas y fuentes independientes de riqueza— constituían bases de poder alternativas y potencialmente amenazantes. Para retener su autoridad, el rey se veía obligado a prestar mucha aten-

ción a las aspiraciones, disputas intestinas y maquinaciones de estos súbditos principales del reino. La feroz competencia por el poder personal y la profundización del faccionalismo entre la cada vez más amplia nobleza tensaba el tejido de la solidaridad étnica de la que dependían los incas para su preeminente fuerza política. Al mismo tiempo, en repetidas ocasiones, Huayna Capac se veía obligado a librar costosos combates contra grupos étnicos rebeldes, en particular entre las formaciones políticas de habla aymara de la cuenca del lago Titicaca y entre los muy independientes cacicazgos y pequeños reinos de la sierra y selva ecuatorianas. Las perpetuas campañas militares de represalia y conquista de Huayna Capac consumían enormes recursos e interrumpían la vida cotidiana de innumerables personas reclutadas en los ejércitos incas, obligadas a pagar tributos de manera apremiante para financiar las guerras, o retiradas por la fuerza de sus tierras étnicas y reasentadas en provincias distantes como *mitmas*. Debajo de la superficie brillante del esplendor imperial, estas profundas tensiones subyacentes contribuyeron a la creación de una sensación de inestabilidad latente, una condición estructural de fragilidad política en la que un evento no anticipado podría convertirse en un catalizador para la catástrofe.

El destino quiso que este catalizador apareciese justo en el horizonte norteño del imperio inca el mismo año en que Huayna Capac llevaba a cabo una feroz campaña en el sur de Colombia y en la sierra ecuatoriana. El 14 de noviembre de 1524, Francisco Pizarro, un soldado español y ciudadano adinerado de la recientemente fundada ciudad colonial de Panamá, se embarcó en su primera expedición exploratoria a lo largo de la costa pacífica del noroeste sudamericano. Durante la incursión inicial de Pizarro en busca de fama y riqueza, su piloto, Bartolomé Ruiz, navegando en las aguas costeras de Ecuador a la vanguardia del principal destacamento militar, requisó una gran balsa oceánica cargada con productos de lujo destinados al comercio. Un informe de este encuentro marítimo escrito por Juan de Sámano revela el hallazgo potencial de un gran tesoro en poder de

los habitantes indígenas de tierras aún no exploradas por los europeos:

> Trayan muchas pieças de plata y de oro para el adorno de sus personas… coronas y dyademas y cintos y puñetes y armaduras como de piernas y petos y tenaçuelas y cascaveles y sartas y maços de quentas y rosecleres y espejos goarnecidos de la dicha plata y taças y otras vasijas para veber trayan muchas mantas de lana y de algodon y camisas y aljulas y alcaceres y alaremes y otras muchas ropas todo lo mas dello muy labrado de labores muy ricas, de colores de graña y carmesy y hazul y hamarillo y de todas otras colores de diversas maneras de labores e figuras de aves y anymales y pescados y arboledas y trayan unos pesos chiquitos de pesar oro como hechura de romana y otras muchas cosas en algunas sartas de quentas venian algunas piedras pequeñas de esmeraldas y caçadonias y otras piedras y pedaços de cristal y anyme todo esto trayan para rescatar por unas conchas de pescado de que ellos hazen quentas coloradas como corales y blancas […] [conchas *Spondylus*, que eran un signo de realeza y un objeto esencial para la práctica religiosa a través de los Andes] (Relación Sámano-Xerez, 1968[ca. 1527-1528], p. 11; citado en Hemming, 1970, p. 25).

Veinte miembros nativos de la tripulación a cargo de la balsa fueron asesinados o capturados en este primer enfrentamiento entre civilizaciones en los mares al sur de la línea ecuatorial. Estos descubrimientos iniciales de joyas, oro, plata y otros artículos suntuarios estimularon la imaginación de Pizarro, quien luego regresó a España para reunir capital, reclutar hombres y obtener la autorización de la Corona española para conquistar las nuevas tierras de donde provenía dicho tesoro.

Mientras Pizarro movilizaba recursos en España para futuras campañas —que al final culminarían en un encuentro histórico con los incas unos siete años después—, los efectos de la primera (y quizás más devastadora) arma de conquista ya se habían desencadenado en los Andes. En algún momento entre 1525 y 1528, un virus (quizás viruela, sarampión o una combinación de ambos) comenzó a devastar a las poblaciones indígenas que no tenían inmunidad biológica contra estas enfermedades extrañas. Los virus de origen europeo ya habían infectado a los habitantes nativos en todas las islas del Caribe, lo que sirvió para aumentar las enormes tasas de mortalidad (ver figura 7.2). La exposición a estos nuevos virus los dejó profundamente debilitados y vulnerables a un sinfín de complicaciones médicas gra-

ves que incluían diarrea hemorrágica, neumonía, encefalitis y cicatrices en la córnea causantes de ceguera. La mayoría de los indígenas que contrajeron la ola inicial del virus se debilitaron y murieron con una rapidez aterradora. Aunque nunca había visto a los europeos explorar con cautela sus dominios costeros del Pacífico, Huayna Capac contrajo el virus que habían traído a sus costas y, junto con muchos miembros de su corte real, murió de fiebre hemorrágica en Tumipampa, Ecuador, el lugar de su nacimiento. Su muerte ocurrió unos cinco años antes de que Pizarro regresara para comenzar la conquista largamente planeada del imperio inca.

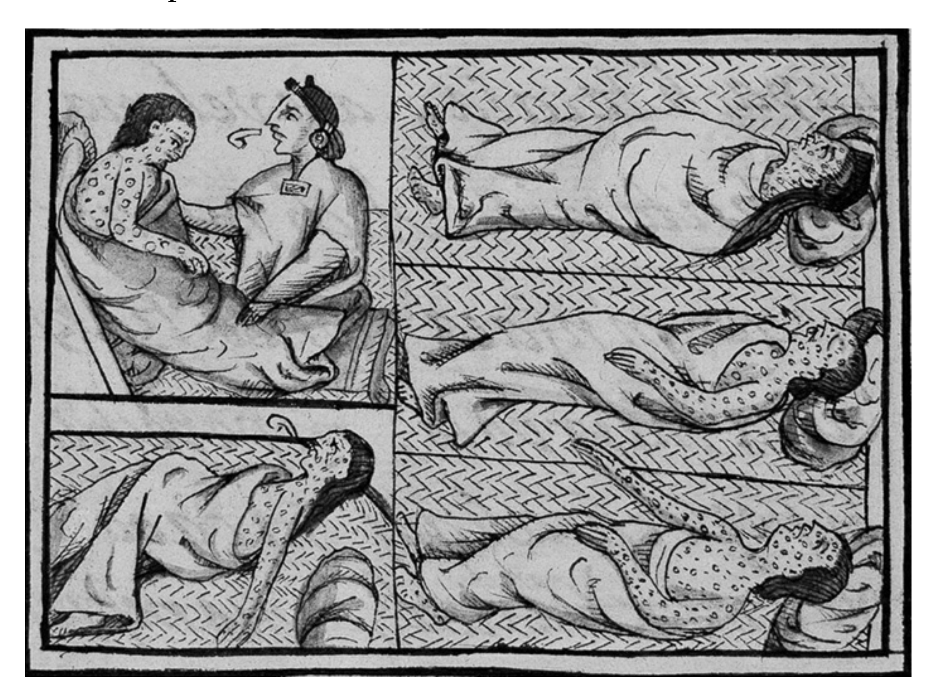


Figura 7.2. Víctimas aztecas de la viruela retratadas en el Códice Florentino. En todo el Nuevo Mundo, las poblaciones indígenas fueron diezmadas por enfermedades traídas por los europeos (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Med. Palat. 200, C.460v).

En su lecho de muerte, Huayna Capac nombró a su hijo Ninan Cuyuchi como el principal heredero y sucesor al trono; pero los funcionarios que llevaban las noticias de su selección al emperador designado llegaron demasiado tarde: el príncipe Ni-

nan Cuyuchi acababa de sucumbir a la misma epidemia. Antes que la delegación regia regresara a la corte con estas malas noticias, Huayna Capac había fallecido. De un solo golpe, el imperio inca fue decapitado y la sucesión real precipitó en un estado de incertidumbre. Incluso antes de comenzar su conquista de los incas, los españoles adquirieron un aliado invisible, inexorable y letal. Mientras se llevaba la momia de Huayna Capac de manera solemne en una litera real de regreso al Cuzco para los ritos mortuorios prescritos, la epidemia continuaba arrasando el imperio y llegó al Cuzco mucho antes que el difunto emperador y su séquito.

Estos eventos pusieron en marcha una devastadora guerra civil que enfrentó a dos hijos de Huayna Capac, los medios hermanos Huascar y Atahualpa, uno contra el otro por el control del imperio. Antes de la muerte de su padre, Atahualpa (ver figura 7.3) estuvo durante muchos años en el norte en campaña junto con aguerridos veteranos de los ejércitos de este, entre los cuales había cuatro generales de campo altamente experimentados: Challcochima, Quizquiz, Rumiñahui y Ucumari. Huascar, en cambio, permaneció en sus lujosas residencias del Cuzco, acumulando (de forma gradual y en igual medida) influencia política y enemistad entre los nobles y las *panacas* reales. Tras la muerte de Huayna Capac, se eligió a Huascar como nuevo emperador, en parte debido a las astutas maquinaciones políticas de su madre, Rahua Ocllo. En un principio, Atahualpa al parecer se adhirió a esta elección enviando regalos desde su base en Quito como reconocimiento de su posición subordinada como vasallo de Huascar, pero este recelaba de las intenciones de Atahualpa. Cuando el cortejo fúnebre del difunto emperador se acercó al Cuzco, acompañado por nobles de alto rango que lo habían servido fielmente durante sus reñidas campañas del norte, Huascar estalló en furia porque no habían traído consigo a Atahualpa. Al igual que los reyes incas que lo precedieron, Huascar tenía la clara intención de asesinar a su medio hermano y masacrar a sus compañeros más cercanos para eliminar a

los posibles competidores al trono. Sin Atahualpa en sus manos, Huascar dirigió su ira contra los nobles que acompañaban a Huayna Capac en su último viaje de Quito al Cuzco: los hizo torturar en una infructuosa búsqueda de inteligencia militar para descubrir las intenciones ocultas de Atahualpa y, al no enterarse de nada útil, hizo ejecutar a algunos sumariamente y otros fueron exiliados como *mitmas* (Betanzos, 2015[1557], cap. II, p. 324). Las represalias asesinas de Huascar contra miembros de la nobleza de alto rango, muchos de los cuales estaban afiliados a Hanan Cuzco —la mitad en la cual nació Atahualpa y él—, generaron temor y disgusto entre la élite del Cuzco. Huascar incluso «mandó que nadie le tuviese por de Hanan Cuzco porque *Atagualpa* hera de Hanan Cuzco y de la línea de *Ynga Yupangue*; que él no quisiera ser de aquella línea […] y que de allí adelante le nonbrasen de Hurin Cuzco porque él *pensava* matar a *Atagualpa* y a todos sus deudos y de su linaje que heran de Hanan Cuzco y hazer de nuebo linaje de Hurin Cuzco» (Betanzos, 2015[1557], cap. II, p. 325). Betanzos relata que, en el breve mandato de Huascar como Sapa Inca, este declaró públicamente su intención de confiscar las propiedades de las fundaciones religiosas y de las *panacas* de sus antecesores reales:

> […] el qual, como se viese señor [Huascar], luego salió a la plaça y mandó que luego fuesen quitadas las tierras de *coca* y maíz al sol y a los demás bultos de los señores que heran muertos y las de su padre *Guaina Capac*, todas las quales aplicó para sí diziendo que el sol ni los muertos ni su padre, que hera muerto, no comían y no comiendo que él las avía menester; lo qual fue muy aborreçible a los señores y pesábales, viendo sus prinçipios, de le aver consentido que fuese señor (Betanzos, 2015[1557], cap. I, p. 321).



Figura 7.3. Retrato anónimo de Atahualpa del siglo XVI (Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz/Art Resource, NY-Ethnologisches Museum Staatliche Museen, Alemania).

Al amenazar con apropiarse de las haciendas de las instituciones estatales y de las *panacas*, Huascar también socavaba el fundamento religioso que justificaba la existencia privilegiada de sus funcionarios. Si las momias reales a cargo de los miembros vivos de sus *panacas* ya «no comían», esto significaba que eran incapaces de la socialidad recíproca requerida para ser miembro de la comunidad social y política inca. Al igual que las *huacas*

destruidas adrede por los reyes incas, las pretensiones de Huascar tenían como objetivo desactivar la influencia económica y política de las momias reales en la comunidad de los vivos. La nobleza inca consideraba que las amenazas de Huascar eran ataques sin precedentes contra su bienestar económico, así como una forma de herejía religiosa. Si bien es verdad que los informantes de Betanzos eran parientes cercanos de Atahualpa y su descripción detallada de la personalidad paranoica y viciosa de Huascar puede parecer solo tendenciosa puesto que reflejaba sus prejuicios familiares, otras fuentes confirman la actitud agresiva de Huascar hacia las *panacas* del Cuzco que en un inicio apoyaron su elección (Sarmiento, 2007, cap. LXIII, p. 151). El testimonio de múltiples fuentes implica que la relación de Betanzos refleja algo más que una reescritura estratégica de la historia desde la perspectiva de una parte interesada. La violación por parte de Huascar de los principios tradicionales andinos del poder real que requería carisma personal, devoción religiosa y ostentosa generosidad le valió el odio profundo de un número considerable de casas nobles del Cuzco.

Mientras Huascar luchaba por consolidar su poder político en el Cuzco, Atahualpa permanecía en el lejano norte en su base de Quito y Tumipampa rodeado por el poderoso ejército de su padre y su experimentado cuerpo de oficiales. El rechazo despreciativo de Huascar a los regalos de Atahualpa, junto con la humillación y ejecución de sus emisarios, precipitó la guerra civil entre los dos hermanos que devastaría el imperio inca durante un período de casi cuatro años. Huascar desplegó una serie de ejércitos en un intento de capturar y derrotar a Atahualpa; pero, según se dice, sus fuerzas fueron derrotadas repetidamente y sus generales de campo fueron ejecutados o convencidos de transferir su lealtad a Atahualpa. La regularidad casi preternatural con que las fuerzas de Huascar perdían batalla tras batalla, incluso cuando tenía números superiores de su lado, sugiere que no comandaba la lealtad incuestionable de sus seguidores. Resulta evidente que Huascar carecía del carisma personal nece-

sario para un liderazgo efectivo en el mundo político altamente fraccionado de la élite inca.

El curso de la guerra se volvió decididamente contra Huascar y las fuerzas menguantes del Cuzco que aún comandaba. Mientras sus ejércitos se retiraban antes del ataque de Atahualpa, Huascar se desesperaba cada vez más por evitar el destino que le aguardaba si perdía la guerra contra su hermano. Consultaba oráculos y ofrecía sacrificios a las *huacas* más prominentes del imperio, pero todo en vano. Al final, Huascar se vio obligado a tomar el mando personal de su ejército a medida que las batallas proseguían con furia cada vez más cerca al Cuzco. El intento final de Huascar de recuperar sus impresionantes pérdidas de hombres y material bélico fracasó. Las fuerzas de Atahualpa lo alcanzaron. A través de una emboscada, el general Challcochima ubicó a Huascar en el campo de batalla, lo sacó de su litera y lo capturó vivo. Huascar fue despojado de su magnífica túnica, armadura de oro y armas. Sus estandartes reales y las *huacas* portátiles que llevaba consigo fueron confiscados para que Atahualpa «en su onor y onra, él como su señor, se lo pisase como cosas e ynsignias de enemigo que avían sujetado» (Betanzos, 2015[1557], cap. XIV, p. 365). Huascar fue encarcelado en una jaula para ser transportado a la ciudad inca de Cajamarca, donde Atahualpa acampaba. Solo podemos imaginar la despiadada acogida que Atahualpa estaba preparando para su hermano vencido.

Mientras tanto, Atahualpa envió a un pariente y confidente cercano, Cusi Yupanqui, al Cuzco con instrucciones de desquitarse de los familiares y aliados de Huascar. La aterradora brutalidad y alcance de la venganza de Atahualpa ponen de manifiesto hasta qué punto la política del poder inca no era un juego para débiles de corazón: parricidio, fratricidio, sororicidio, regicidio eran monedas comunes en el reino. Atahualpa ordenó a Cusi Yupanqui que:

> […] juntes todos los hijos de *Guaina Capac*, mi padre, y hijas y todos los que en ellos hallares que sepan tirar una honda, haz dellos castigos y mueran todos

> porque como sepan tirar una honda ellos allá en el Cuzco, delante del *Guascar* habrán esgrimido diziendo muera el *Auca* de *Atagualpa* y al *Guascar* le dirían tú heres solo señor. Mira que te digo que mueran éstos todos los demás señores que en el Cuzco fueren avidos y que no mires a que son mis hermanos […] Y ansimismo harás juntar a todas las hijas de *Guaina Capac*, mi padre, y harás ver todas las que donzellas fueren y éstas mandarlas has que estén a recaudo y enbiármelas as; y todas las demás que hallares que ayan conoçido barón, mandarlas as matar luego y no mires a que son mis hermanas, porque as de saber […] que *Guascar* las a tenido por mugeres y que durmiendo con él, […] y ellas estando en su cama de tratar desta guerra que él y yo teníamos el *Guascar* llamarme *Auca* y ellas ansimismo y dezir que me hera hecha bien esta guerra […] Y a las mugeres de *Guascar* e hijos e hijas matarlos a todos haziendo en ellos castigo sonado (Betanzos, 2015[1557], cap. XVI, p. 373).

Siguiendo estas terribles órdenes al pie de la letra, Cusi Yupanqui reunió a todos los parientes, esposas, concubinas y aliados de Huascar para escuchar los cargos en su contra y conocer su castigo. Luego ordenó que se separaran a las esposas y concubinas de Huascar y «mandó que a las que preñadas estuviesen, ansí vibas como estavan les fuese sacados de los bientres los hijos que dentro tenían»; luego estos, junto con todas las hijas y parientes femeninas restantes de Huascar, fueron crucificados en postes dispuestos a lo largo del camino real a Collasuyu, «y los hijos sacados de los vientres fuesen colgados de las manos y braços y pies de sus madres que ya heran colgadas de los palos». Los nobles restantes aliados de Huascar fueron azotados públicamente y luego asesinados «haziéndoles hazer las cabeças pedaços con unas hachas que ellos llaman *chanbi*, con las quales pelean y entran en guerra». Además, «fueron muertos muy mucha cantidad de hijos e hijas de *Guaina Capac* y todos los más señores y señoras prinçipales del Cuzco y todos los hijos y mugeres de *Guascar*. Y después de ser ansí muertos estos señores y señoras, mandó *Cuxi Yupangue* que fuesen echadas sus carnes e cuerpos donde fuesen comidos de aves y zorras» (Betanzos, 2015[1557], cap. XIX, p. 383).

Después de esta masacre integral del linaje y los aliados políticos de Huascar, Cusi Yupanqui anunció a la nobleza sobreviviente que Atahualpa, el nuevo Sapa Inca, decidió purgar al

propio Cuzco, desplazar su mística religiosa y política acumulada y construir su propia capital imperial *de novo*. Ordenó que a la población sobreviviente de la ciudad, junto con todos los habitantes nativos que vivían dentro de un perímetro de alrededor de 150 kilómetros de la capital, la llevaran a Quito «donde se ha de hazer el nuebo Cuzco» (Betanzos, 2015[1557], cap. XIX, p. 383). En disconformidad, pero con el recuerdo fresco de la sangrienta venganza de Atahualpa, los *curacas* locales comenzaron a reunir los recursos necesarios para su traslado al lejano norte. Así terminó la guerra civil entre los dos hermanos. Solo unos años antes, el imperio inca se había unificado políticamente bajo la soberanía de Huayna Capac; ahora el imperio de los cuatro *suyus* quedaba sumido en el caos, esperando ver cómo el nuevo Sapa Inca remodelaría el mundo. Era el año 1532.

La historia dramática de la invasión de Francisco Pizarro y la rápida conquista del imperio inca se contó muchas veces (ver figura 7.4)[16]. Con considerable justificación, las narrativas convencionales atribuyen el colapso de la autoridad inca a la audacia, sagacidad militar, intrepidez, dureza personal y ferocidad de Pizarro y de los 168 familiares y compañeros que vinieron con él para la conquista del Perú. Sin embargo, cuando regresó de España con los recursos necesarios y la cédula real para continuar con su exploración de la costa del Pacífico, el imperio inca ya no era el mismo que había dejado solo cuatro años antes. Desde el comienzo de su trascendental viaje a Cajamarca hasta su fatídico encuentro final con Atahualpa, las tropas de Pizarro fueron testigos de la devastación de la guerra civil al pasar por los asentamientos costeros y del interior que apoyaron a Huascar en la guerra. Descubrieron edificios quemados y demolidos, así como pueblos enteros despoblados por completo. En el pueblo de Cajas, el capitán Hernando de Soto fue testigo que «[e]ste pueblo estava muy destruydo de la guerra que le avia dado Atabalipa por los cerros avia muchos indios colgados porque no se le avian querido dar porque todos estos pueblos estavan primero por el Cozco [Huascar] y le tenian por señor y le paga-

ban tributo» (Mena, 1968[1534], pp. 137-138; citado en Hemming, 1970, p. 30). Marchar hacia Cajamarca a través de los peligrosos pasos de montaña podría haber sido una tarea mucho más abrumadora para los españoles si Atahualpa no hubiese estado, en ese momento, profundamente preocupado por completar la destrucción de la facción de Huascar, erradicar potenciales traidores y planificar la reorganización del recientemente desestabilizado imperio. Pizarro y Atahualpa eran conscientes de la presencia del otro a través de una serie de intermediarios, propuestas diplomáticas e inteligencia subrepticia, pero cada uno seguía sin estar seguro de las intenciones del otro. Esta incertidumbre le hizo el juego a Pizarro. Evidentemente, durante un tiempo, Atahualpa consideró la posibilidad de que estos seres extraños que habían irrumpido en su dominio fueran emisarios de los dioses, o tal vez incluso dioses, regresando para ayudarlo a reconstituir el imperio. Las poblaciones costeras evocaron el nombre de Viracocha al referirse a estos extranjeros tan claramente diferentes de ellos. Sin embargo, cuando un emisario-espía de la corte de Atahualpa informó sobre sus observaciones, concluyendo que los españoles eran a todas luces hombres de carne y hueso con las mismas necesidades y deseos que otros mortales, y le aconsejó al rey que los destruyera de inmediato ya que estaban despojando con impunidad de los bienes y de las mujeres a sus súbditos, Atahualpa dudó. No sabemos por qué Atahualpa fue tan irresoluto. Había decididamente tomado el poder de sus enemigos con una ferocidad que superaba a la de los españoles y, por supuesto, tenía un ejército grande y disciplinado a sus órdenes. Los propios españoles estaban perplejos e indudablemente aliviados de que Atahualpa no tomara ninguna acción militar contra ellos mientras ascendían por el estrecho, rocoso y vertiginoso paisaje entre la costa y Cajamarca. Hernando Pizarro recordó: «[…] el camino era tan malo que de verdad si así fuera que allí nos esperaban en otro paso que hallamos desde allí a Caxamalca, muy ligeramente nos llevaran, porque aun del diestro no podíamos llevar los caballos por los caminos,

y fuera de camino ni caballos ni peones» (Pizarro, 1968[1571], p. 120; citado en Hemming, 1970, p. 31).



Figura 7.4. Retrato anónimo de Francisco Pizarro del siglo XIX (Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz/Art Resource, NY-Ethnologisches Museum Staatliche Museen, Alemania).

La indecisión de Atahualpa puede ser el resultado de una combinación paradójica de miedo y desmesurado orgullo. Acababa de completar una victoria épica sobre las fuerzas de Huascar con una facilidad asombrosa. ¿Quién podría argumentar

con la suprema confianza en sí mismo y el comportamiento altivo de Atahualpa? Había demostrado ser un rey carismático y divino que podía tratar a sus subordinados, incluso a los nobles de mayor rango, como seres inferiores, obligados a bajar los ojos y soportar una carga simbólica sobre sus espaldas antes de entrar en su presencia. ¿Por qué, entonces, debía temer a un grupo reducido de seres presentes en los márgenes de su imperio, incluso si no se parecían a nadie que hubiese conocido antes y poseían instrumentos mecánicos extraños y animales nunca vistos? Al mismo tiempo, Atahualpa creía que las fuerzas naturales que circulaban por el mundo humano presentaban un riesgo considerable y que presagios y oráculos podían influir en la vida de uno para bien o para mal. Al principio, Atahualpa debió haber contenido a sus fuerzas militares especulando sobre si los españoles eran una nueva forma de *huaca*; es decir, seres animados raros e inusuales que solo podía hacer legibles a través de sus profundamente arraigadas creencias con respecto al mundo sobrenatural. Luego, su curiosidad y su arrogancia contribuyeron de forma sustancial a su ruina. Cualesquiera que fueran sus motivaciones psicológicas, Atahualpa permitió que los españoles se movieran sin problemas de la costa a Cajamarca, donde llegaron el viernes 15 de noviembre. Atahualpa apenas tuvo un día más de libertad para disfrutar de su victoria y su incuestionable talla como rey-dios.

Por su parte, Pizarro se enteró que la mortífera guerra interna de los incas acababa de llegar a una conclusión definitiva y fue testigo presencial de algunas de las siniestras secuelas de la autodestrucción del imperio. Pizarro supo, entonces, que su plan de conquista implicaría manipular irreconciliables divisiones políticas en su beneficio; pero también comprendió la extraordinaria obediencia y miedo que muchos de los súbditos de Atahualpa expresaban en sus relaciones con el rey inca, observando que los *curacas* locales literalmente se «cuadraban» ante las autoridades incas que actuaban como delegados del rey-dios. Se dio cuenta que, en última instancia, la autoridad y el gobierno en el

imperio emanaban de una fuente, el Sapa Inca, y razonaron que, si se apoderaban de ella, también lo harían del control sobre el imperio. En esto, no fue un innovador táctico. Pizarro llegó por primera vez a las indias en 1502. Cuando se embarcó en su conquista del Perú, ya tenía más de cincuenta años con una generación de experiencia observando y viviendo entre poblaciones nativas. Estaba al tanto por completo de las tácticas militares seguidas por los conquistadores españoles en el Caribe y en especial en México, donde el temible Hernán Cortés se había enfrentado a similares y abrumadoras dificultades y había logrado su increíble conquista de los aztecas al capturar de manera audaz y luego ejecutar a su rey Moctezuma II. Pizarro contaba con la considerable ventaja sobre Atahualpa del conocimiento interno, incluso si este se basaba en una analogía con una civilización indígena que sucumbió ante los españoles casi quince años antes. Por lo que sabía Pizarro, los incas podían haber sido guerreros más expertos que los aztecas y la clara superioridad tecnológica de los españoles, equipados con caballos, perros de guerra, cañones, ballestas, armaduras y espadas de acero, podría no haber sido suficiente para igualar las ventajas demográficas presentadas por los enormes y bien experimentados ejércitos de Atahualpa. Entonces, a medida que los españoles ascendían por las laderas occidentales de los Andes, a través del desolado paisaje de la guerra, observando los espeluznantes cuerpos de muertos en el campo de batalla colgados de los árboles, ellos también deben haber tenido dudas sobre su futuro y su destino. Sin embargo, a diferencia de Atahualpa, Pizarro sabía con exactitud lo que pretendía hacer desde el principio: conquistar a los incas y ganar aún más renombre y tesoro que el que disfrutaban sus compatriotas que se habían convertido en los señores de México.

Pizarro y Atahualpa compartían en abundancia un rasgo: la arrogancia. Sin embargo, el 16 de noviembre de 1532, en la plaza principal de Cajamarca, la temeraria confianza en sí mismo que proviene del desmesurado orgullo sirvió solo a un amo

y redujo al otro a la ruina. Ese día, Atahualpa se dignó ir hacia Cajamarca para encontrarse con Pizarro, pero no antes de terminar la celebración de un *taki* con sus parientes y aliados para conmemorar su victoria sobre Huascar. Al igual que todas las celebraciones incaicas, brindis recíprocos y consumo elevado de alcohol continuaron durante la noche. El aturdimiento de la borrachera divina aún debe haber envuelto a Atahualpa mientras ascendía a su litera para ser llevado a Cajamarca rodeado por su espléndido séquito de nobles, guardaespaldas, guerreros y mujeres. Atahualpa llegó a Cajamarca no como un guerrero curtido por la batalla, sino como un rey-dios en una procesión estatal que mostraba toda su magnificencia. Pedro Pizarro describió el espectáculo real en concisas, pero reveladoras palabras: «Todos los indios llevaban grandes discos de oro y plata como coronas en sus cabezas. Aparentemente, todos venían con sus ropas ceremoniales. Al frente había un escuadrón de indios con una librea a cuadros de colores, como un tablero de ajedrez. A medida que avanzaban, quitaban las pajas del suelo y barrían el camino. Apuntaban sus brazos hacia el suelo para despejar todo lo que había sobre él […] Cantaban una canción que no carecía de gracia». Atahualpa entró en la plaza con «cinco o seis mil hombres desarmados, excepto que llevaban pequeñas hachas de batalla, hondas y bolsas de piedras debajo de sus túnicas». Atahualpa seguía detrás de la vanguardia de guerreros ricamente vestidos, aunque ligeramente armados, montado en «una litera muy fina con los extremos de sus vigas cubiertas de plata […] Ochenta señores lo llevaban sobre sus hombros, todos con una librea de un azul muy intenso[17] […] Su propia persona estaba ricamente vestida, con su corona en la cabeza y un collar de grandes esmeraldas alrededor de su cuello […] La litera estaba forrada con plumas de papagayo de muchos colores y adornada con planchas de oro y plata […] Detrás habían otras dos literas y dos hamacas en las que viajaban otros personajes destacados. Luego venían muchos hombres en escuadrones con tocados de oro y plata» (citado en Hemming, 1970, pp. 38-39).

Atahualpa, obviamente, esperaba avasallar a los extraños intrusos a través del desconcertante espectáculo de su propia majestuosidad. Tenía la intención de hacer una demostración pública de su superioridad personal, de su divinidad. Un rey divino no conoce límites, no admite fallas, no muestra debilidades. Solo los españoles no creían en la divinidad de Atahualpa. Vieron, en cambio, una oportunidad en la vanidad del rey inca y Pizarro aprovechó el momento. Había ocultado su caballería y sus soldados de infantería en los largos y estrechos edificios que se alineaban a los tres lados de la plaza, además de colocar su pequeña artillería dentro del complejo de piedra *usnu* en el centro. Después que Atahualpa llegara con su brillante séquito a la plaza, un fraile dominico, Vicente de Valverde, apareció, con misal en mano, acompañado por un joven intérprete vinculado a las fuerzas de Pizarro (ver figura 7.5). Valverde entabló una conversación con Atahualpa explicándole la superioridad de la fe cristiana y declamó una versión del Requerimiento, una petición formal para que los incas se sometieran a la soberanía del rey de España y aceptaran la presencia de misioneros cristianos para enseñar los artículos de la fe. Según la lógica del Requerimiento, si Atahualpa se negaba a aceptar estas solicitudes, los españoles estaban legalmente autorizados para utilizar la fuerza letal contra los habitantes nativos, matarlos o esclavizarlos, y confiscar todos sus bienes mundanos. Durante un tiempo, leer el Requerimiento a una audiencia que no entendía o incluso ausente (el tratado a menudo se leía en alta mar desde las cubiertas de los barcos, en playas desoladas o en pueblos vacíos) proporcionaba a los conquistadores españoles una excusa legal y moral para la violenta subyugación de las poblaciones nativas en las Américas, hasta que la inherente hipocresía de su aplicación horrorizó incluso a las mentes más cínicas de la corte española y su uso se abolió en 1556. No obstante, en la tarde del 16 de noviembre de 1532, Pizarro tenía toda la justificación necesaria para la matanza premeditada que preparó. Cuando Atahualpa arrojó de manera despectiva el misal de Valverde al

suelo y se levantó en su litera para finalmente enfrentar a los españoles, Pizarro y sus hombres irrumpieron en la atiborrada plaza sobre sus sementales de guerra blandiendo espadas de acero que podían atravesar cualquier armadura nativa con un resultado devastador. Los hombres de Pizarro descargaron la pequeña artillería y los arcabuces desde su escondite en el *usnu* para aumentar el terror de los guerreros reunidos de Atahualpa, que claramente no estaban preparados para este repentino y feroz ataque. Los soldados españoles no dieron tregua; es decir, no tenían la intención de capturar vivo a ningún guerrero inca, excepto uno: al Sapa Inca reinante. El propio Pizarro avanzó resuelto para apoderarse de Atahualpa, que permanecía de pie en su litera en medio del caos. Los hombres de Pizarro se abrieron paso a través de las masas de nobles que rodeaban a Atahualpa, cortando las manos de los portadores de literas que avanzaban desesperadamente en una oleada tras otra para sostener al rey-dios en lo alto de su trono portátil. A pesar de su sacrificio, fracasaron en el esfuerzo cuando varios españoles montados giraron violentamente la litera sobre un costado, arrojando a Atahualpa al suelo.

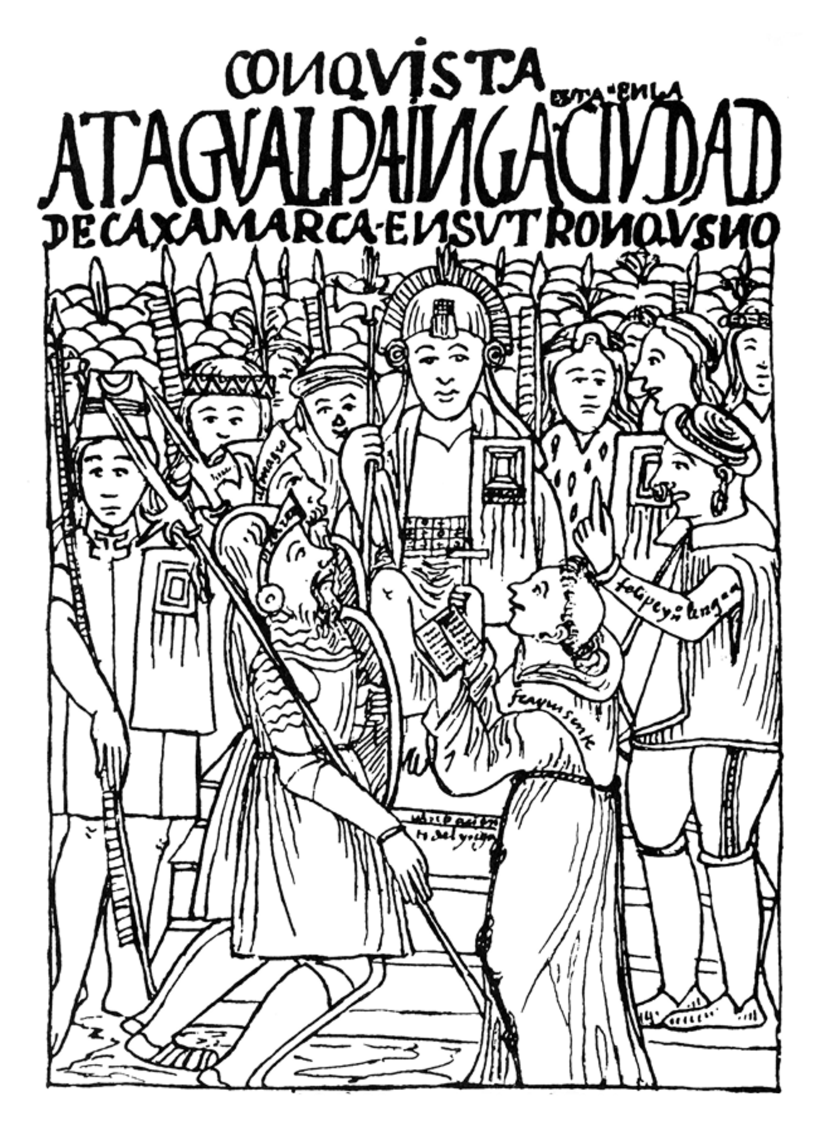


Figura 7.5. El encuentro entre Atahualpa y Pizarro en la plaza central de Cajamarca. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Relaciones de testigos oculares de la resultante masacre revelan la terrible incomprensión de Atahualpa con respecto al tipo de enemigo que enfrentó. Con el estruendo de las trompetas y el retumbar de la artillería, los ruidosos cascabeles que adornaban los acorazados caballos de guerra y los conquistadores gritando su santo grito de guerra a «Santiago», el *shock* inicial de

los incas ante el ataque se convirtió rápido en miedo visceral. Cualquier disciplina militar que los incas pudieran haber tenido en un campo de batalla abierto desapareció en un instante y se convirtió en puro pánico y sus guerreros, apiñados en la plaza y ligeramente armados, se volvieron como «ganado listo para ir al matadero». Su miedo era tan grande que derribaron un muro del recinto en un intento desesperado por huir del ataque de los españoles, quienes continuaron lanceando a los guerreros nativos en los campos aledaños hasta el anochecer. Vestidos con cota de malla protectora, los españoles a caballo aprovecharon su ventaja de forma implacable. En el lapso de dos horas, miles de cadáveres cubrían la plaza y los campos circundantes. Al presenciar la matanza que estalló a su alrededor, los escuadrones de las tropas de Atahualpa que permanecían fuera de Cajamarca huyeron en total consternación. Muchos nobles incas, influyentes élites provinciales y jefes de guerra aliados perecieron en la masacre. Con su rey-dios caído en cautiverio, el imperio inca como proyecto político llegó a un final catastrófico.

La historia de la conquista del Perú se contó con frecuencia, pero la eterna pregunta aún es: ¿cómo pudieron Pizarro y su pequeña fuerza militar subyugar tan rápidamente al imperio más grande y poderoso jamás forjado por nativos americanos? Las explicaciones convencionales atribuyen la rapidez del colapso del imperio inca a una combinación de efectos devastadores, como tecnología superior, la astuta estrategia militar de Pizarro e inflexibilidad de la estructura política jerárquica de los incas. Desde esta perspectiva, las armas, las lanzas con puntas de acero, la armadura de cuerpo completo, las espadas de acero de Toledo y los caballos de guerra le dieron a los españoles una ventaja tecnológica insuperable de «choque y asombro» (dominio rápido) sobre sus adversarios. El impacto psicológico en los hombres andinos de la rápida y despiadada matanza de lo que parecía ser la fuerza militar más poderosa de su mundo seguramente contribuyó al colapso como «castillo de naipes» del imperio inca. La captura relámpago del rey-dios por parte de Pizarro tam-

bién dio una pausa a cualquier potencial resistencia. Durante un tiempo, Atahualpa continuó comunicándose con sus súbditos a través de varios lugartenientes y daba órdenes subrepticiamente; en particular, dispuso el asesinato de su medio hermano vencido, Huascar, quien, en ese momento, estaba encarcelado y lo llevaban a Cajamarca para su castigo final a manos del vencedor. Irónicamente, Atahualpa ahora también estaba encarcelado y era un rehén en espera de su destino; pero aún actuaba como un imperioso rey-dios, intentando salvar su propia vida y buscando cualquier medio para volver al poder. La resistencia organizada a las fuerzas españolas se paralizó mientras Atahualpa seguía vivo y parecía dirigir la reacción de sus súbditos a los extranjeros violentos y codiciosos. El aura de divinidad —y el poder divino— que rodeaba a Atahualpa no se disipó en un instante, como es evidente por el testimonio de sus captores españoles. Observaron con gran fascinación y un poco de envidia la extrema deferencia y el servicio personal prestados al rey-dios inca incluso en su humillante cautiverio. Las mujeres a su servicio y las nobles atendían sus necesidades diarias, vistiéndolo con lujosas túnicas, presentando ceremonialmente su comida en bandejas de oro y plata, recogiendo los restos de las comidas, la ropa desechada y cada objeto que el rey-dios había tocado con sus santas manos para preservarlos en petacas (baúles de cuero). Según Pedro Pizarro, los indígenas le explicaron que «lo que tocaban los señores que eran hijos del Sol se había de quemar y hacer ceniza y echallo por el aire, que nadie había de tocar a ello» (Pizarro, 1968[1571], p. 485; citado en Hemming, 1970, p. 50). Otro testigo ocular del cautiverio de Atahualpa, Juan Ruiz de Arce, relató que el rey-dios: «No escupía en el suelo; cuando gargajaba o escupía, ponía una mujer la mano y en ella escupía. Todos los cabellos que se le caían por el vestido los tomaban las mujeres y los comían. Sabido por qué hacía aquello: el escupir lo hacía por grandeza; los cabellos lo hacía porque era muy temeroso de hechizo, y porque no lo hechizasen los mandaba a comer» (Ruiz de Arce, 1968[ca.1545], p. 422; cita-

do en Hemming, 1970, pp. 50-51). En al menos las etapas iniciales de su cautiverio, Atahualpa aún conservaba el poder incuestionable de la divinidad y, con tantos potenciales líderes alternativos asesinados en las calles de Cajamarca, la resistencia nativa efectiva a la invasión de Pizarro permanecía paralizada y en estado de miedo, confusión y desorden. La desventaja del gobierno carismático se hizo dolorosamente evidente para el imperio: ningún líder alternativo podía surgir para organizar la resistencia a la invasión mientras el rey-dios permanecía vivo y todavía poseía el aura de divinidad.

Estas explicaciones sencillas nos ayudan a comprender la rapidez del colapso del imperio a nivel de las más altas autoridades políticas, a las que o asesinaron de forma masiva en Cajamarca, o todavía estaban política y religiosamente sometidas a su rey-dios encarcelado. Sin embargo, estas no explican toda la historia. Muchos factores históricos y estructurales convergieron para desatar el apocalipsis que destruyó el imperio inca. Como vimos, el imperio mismo alcanzó límites logísticos de gobernabilidad justo antes del advenimiento de la invasión europea. En 1525, Huayna Capac incluso pudo contemplar la división del imperio en dos partes: norte y sur; una gobernada desde Quito y la otra desde el Cuzco, en reconocimiento de las dificultades de mantener un solo aparato de gobierno sobre un territorio tan vasto e internamente diverso. Ese año luchaba por extender el control inca en el extremo norte, mientras sofocaba repetidas rebeliones en los vastos territorios habitados por poblaciones recalcitrantes en la cuenca del lago Titicaca. La resistencia interna a las incrementadas demandas de tributos por los incas y la profundización de la participación del gobierno central en los asuntos políticos y económicos locales comenzó a generar una tensión considerable en los primeros años del siglo XVI. Durante este tiempo, Huayna Capac intensificó y trató de centralizar el control inca sobre los grupos étnicos sometidos. Las tasaciones de tributos se reorganizaron insertándolas en un sistema decimal de administración y se impusieron nuevos *cu-*

racas con sus principales obligaciones y lealtades dirigidas a la aristocracia inca y no a los propios grupos étnicos sojuzgados. Los programas masivos de reasentamiento forzoso de la población a través del sistema de los *mitmas* aumentaron durante el mandato de Huayna Capac, al igual que la expansión del estatus social *yana* que removió a un número sustancial de personas de la autoridad de sus comunidades de origen y los absorbió como servidores en los hogares de la aristocracia inca. Esta erosión gradual de la autonomía local engendró inevitable hostilidad entre las autoridades tradicionales de los grupos étnicos sojuzgados. Los intentos de Huayna Capac por reestructurar los patrones tradicionales de autoridad, de romper las lealtades (basadas en el parentesco) de los súbditos a sus comunidades nativas y de reorientar las prácticas religiosas, políticas y económicas hacia el gobierno centralizado y patrimonialista del cual él era el jefe, no estaban suficientemente consolidadas en el momento de la invasión de Pizarro. Es decir, el ambicioso programa de Huayna Capac de construcción de la nación, de forjar por la fuerza y persuasión el *ayllu* unimundial en el que se incorporarían todos los súbditos del imperio, solo comenzó cuando se interpuso el encuentro histórico con los españoles.

Resulta significativo que este encuentro lo presagiaran olas de epidemias devastadoras que mataron, lisiaron y aterrorizaron psicológicamente a los hombres andinos, incluso antes que vieran a los intrusos extranjeros que llegaron a dominar su mundo. Las repentinas muertes por enfermedad de Huayna Capac y su heredero designado desestabilizaron aún más el tejido ya frágil de la gobernanza inca. Todas las prospectivas de unidad a nivel imperial se evaporaron durante la consiguiente encarnizada guerra civil entre las facciones de Huascar y Atahualpa. La guerra intestina entre los incas, que se propagaba mientras los españoles establecían sus cabezas de playa en la costa del Pacífico, fue un golpe fortuito de suerte para los invasores, un accidente histórico que hizo que los planes de conquista de Francisco Pizarro fueran infinitamente más plausibles. Como escribió Pedro

Pizarro: «Y si este Guainacapa fuera vivo cuando los españoles entramos en esta tierra, era imposible ganarse, porque era muy querido de todos sus vasallos […] y también si la tierra no estuviera divisa con las guerras de Guáscar y Atabalipa, tampoco no la pudiéramos entrar ni ganar si no vinieran juntos más de mil españoles a ella, que era imposible entonces juntarse ni aún quinientos […]» (Pizarro, 1968[1571], p. 475; citado en Hemming, 1970, p. 55). El que Huayna Capac fuera en verdad tan querido por sus súbditos, como afirma Pizarro, no altera la conclusión de que la relativa cohesión del imperio bajo su gobierno estaba profundamente comprometida por las «guerras de Guáscar y Atabalipa». Los comentarios de Pizarro enfatizan otra verdad respecto a la conquista de los incas: incluso si el imperio hubiese estado unificado en el momento de la invasión, era solo cuestión de tiempo antes que cayera ante el ataque de las fuerzas despiadadas y tecnológicamente superiores de España. Quizás quinientos españoles no podrían haber conquistado un imperio inca unificado bajo el mando de un solo gobernante; sin embargo, los muchos miles más que se aventuraron a las Américas en los sucesivos años de exploración y conquista mundial española seguro lo habrían hecho. Pero en las circunstancias históricas reales de 1532, el imperio inca estaba dividido en implacables facciones y ya sufría el impacto devastador de las pandemias mortales que causaron estragos biológicos y políticos entre sus poblaciones. Francisco Pizarro tenía tecnología, audacia, circunstancias afortunadas y microbios letales de su lado.

Atahualpa permaneció en cautiverio en Cajamarca durante unos ocho meses, mientras los españoles enviaban pequeños grupos de reconocimiento al Cuzco y al gran oráculo de Pachacamac, en la costa peruana cerca de Lima, en busca de tesoros e información militar. A cambio de perdonarle la vida, Atahualpa le prometió a Pizarro enormes cantidades de oro y plata, engendrando la ahora muy trillada versión del «rescate» de Atahualpa. Hasta que Pizarro entendiera las condiciones políticas fuera de Cajamarca, necesitaba mantener a Atahualpa vivo y en comuni-

cación con sus súbditos. Así, el lento acopio del rescate de Atahualpa sirvió para sus dos propósitos: él permanecía vivo, sin duda con la idea aún en mente de que podría recuperar su libertad y poder; mientras que Pizarro temporizaba, esperando refuerzos para estabilizar su aún precaria posición militar. Estos refuerzos llegaron de Panamá bajo el liderazgo de su lugarteniente Diego de Almagro, en abril de 1533, y pusieron en marcha el desenlace del breve reinado de Atahualpa como el Sapa Inca.

Mientras el oro y la plata fluían hacia Cajamarca, Almagro y Pizarro debatían sobre el destino de Atahualpa. No tenían la intención de liberarlo incondicionalmente después que su «rescate» hubiese sido reunido. Almagro, en particular, creía que Atahualpa tenía que ser eliminado de inmediato o, de lo contrario, los españoles arriesgaban ponerse en peligro mortal por la concertada resistencia nativa a su incipiente empresa de conquista. Pizarro parece haber dudado en aceptar esta estrategia, creyendo, más bien, que reteniendo a Atahualpa como rehén ofrecía protección a los españoles, ya que este mantenía una autoridad tan evidente e incuestionable sobre sus súbditos. Sin embargo, al final, con la superioridad militar española consolidada por los refuerzos de Almagro, Pizarro decidió ejecutar al rey inca. Una vez que se tomó esta decisión, Pizarro se enfrentó a un obstáculo final: a los ojos del rey español, ¿sobre qué bases legales podía Pizarro ejecutar a Atahualpa, el señor soberano de un imperio nativo? El principio del derecho divino de los reyes estaba en juego si Pizarro, sin ser él mismo un rey, podía ordenar sumariamente el asesinato del soberano inca. Estas razones se encontraron en un rumor sin fundamento de que Atahualpa habría ordenado subrepticiamente a Rumiñahui, uno de sus generales que permaneció al mando de un ejército nativo intacto en Quito, exterminar a los invasores españoles. Una vez que se hizo esta afirmación, Almagro exigió el asesinato de Atahualpa con el pretexto de sus intenciones «traicioneras» de matar cristianos. Con un miedo palpable entre las fuerzas españolas a las

represalias indígenas organizadas y con la inconsistente justificación legal para el regicidio en la mano, los conquistadores ataron a Atahualpa a un poste en la plaza principal de Cajamarca la noche del 26 de julio de 1533. En lugar de ser quemado hasta la muerte, Atahualpa aceptó el bautismo en la fe cristiana siguiendo instrucciones de fray Vicente de Valverde, el mismo sacerdote cuyo misal Atahualpa arrojó de forma despectiva al suelo el fatídico día de su captura a manos de Pizarro. Ejecutaron a Atahualpa por garrote y, luego, su cadáver, vestido con su túnica real, fue quemado en parte. Sus restos chamuscados los dejaron en exhibición durante la noche. El domingo por la mañana, 27 de julio de 1533, se honró la memoria de Atahualpa con toda la pompa y las circunstancias de un funeral cristiano presidido por sus verdugos; pero el cuerpo no permaneció mucho tiempo en una tumba cristiana: sus parientes sobrevivientes extrajeron sus restos de manera clandestina y los hicieron desaparecer para su reposo final en un lugar que nunca se descubrió. Poco después de la ejecución de Atahualpa, Pizarro dirigió a sus fuerzas expedicionarias hacia el Cuzco para tomar posesión formal del imperio de los cuatro *suyus*.

La narrativa del imperio inca no termina por completo con el asesinato de Atahualpa. Mientras Pizarro marchaba hacia el Cuzco, los ejércitos de Atahualpa, bajo el liderazgo de sus generales Rumiñahui, Quizquiz y Challcochima, seguían todavía en libertad, aunque sin el beneficio de un comandante supremo que pudiera coordinar la resistencia a los invasores europeos. Por su parte, Pizarro, en presencia de los *curacas* reunidos que sobrevivieron a la masacre de Cajamarca, rápidamente nombró a Tupa Hualpa, un hijo de Huayna Capac y hermano menor de Huascar, como gobernante títere. La astuta investidura por parte de Pizarro de un miembro de la facción de Huascar como nuevo Sapa Inca le ganó al instante una base considerable de aliados nativos que se habían opuesto a Atahualpa y a la usurpación del trono de su amo. A medida que Pizarro avanzaba hacia el sur con dirección al Cuzco, presionando el ataque contra

los remanentes de las fuerzas de Atahualpa, también recibió el apoyo militar de varios grupos étnicos, como los Huancas de la sierra central peruana y los Cañaris de Ecuador, que estaban amargamente resentidos por su propia conquista por parte de los incas. De modo que los invasores españoles ya no eran solo una pequeña —aunque tecnológicamente superior— fuerza militar; sino que se convirtieron rápido en una poderosa y dispositiva fuerza alternativa de autoridad militar y política. Después de ocupar el Cuzco el 15 de noviembre de 1533, un año después de su primera visión de Cajamarca, los españoles se movieron de prisa para establecer un gobierno provisional en los Andes en el que eran los actores dominantes. Cuando Tupa Hualpa murió de repente de una infección viral en Xauxa, camino al Cuzco, Pizarro eligió como su próximo rey títere a otro hijo de Huayna Capac, que había sido un fugitivo de las fuerzas de Atahualpa en su decidido intento de exterminar a los miembros del linaje de Huascar y a todos sus aliados políticos. Este ambicioso nuevo monarca, Manco Inca, se alió con entusiasmo a Pizarro para vengarse de la facción de Atahualpa por sus salvajes ataques contra su familia y, es muy probable, con la intención final de consolidar todos los lineamientos tradicionales del poder político que disfrutaban sus antecesores reales. El recién entronizado Manco dirigió grandes ejércitos nativos para ayudar a los españoles a erradicar la persistente amenaza militar presentada por Rumiñahui, Quizquiz y Challcochima. Pizarro y Manco Inca colaboraron para librar al reino de los generales de Atahualpa y sus fuerzas nativas remanentes.

Mientras continuaba la conquista militar final del imperio inca, Pizarro comenzó a establecer nuevos órganos de gobierno y municipios estructurados por autoridades españolas. También distribuyó los frutos de la conquista a sus compañeros y aliados, así como a la Corona, en un inicio fundiendo vastas acumulaciones de botín metálico extraído del vencido imperio inca. Pizarro expropió valiosos predios urbanos en Cuzco, Xauxa y Cajamarca y construyó otros en ciudades recién fundadas, como la

Ciudad de los Reyes, hoy conocida como Lima. Más importante aún para sus leales coterráneos españoles que lo habían acompañado en la conquista, Pizarro comenzó a distribuir vastas encomiendas; es decir, concesiones de vasallos nativos obligados a trabajar para sus señores europeos. Algunos de los conquistadores recibieron hasta cuarenta mil pobladores nativos para su servicio laboral personal. La Corona española también se benefició, al principio, de este sistema de trabajo forzado hasta que los atroces abusos de los habitantes indígenas forzaron algunas reformas en nombre del humanitarismo. Estas reformas a menudo se hacían por encima de la amarga protesta de los conquistadores originales, quienes sentían que tenían el derecho a disfrutar del servicio servil sin restricciones de las personas a las que habían sometido. Tales tensiones entre los primeros conquistadores y entre estos y la Corona española generaron más miseria para las poblaciones nativas, las que se vieron envueltas en una nueva guerra civil, en este caso entre los propios españoles.

Para 1535, la ilusión de Manco Inca de que podía ejercer algo de autoridad real con autonomía en colaboración con Pizarro y los españoles se desvaneció bajo la rápida concentración de riqueza, tierra, propiedad urbana y fuentes de trabajo en manos de los invasores foráneos. Durante la farsa de su corregencia del imperio inca, Manco estaba cada vez más sujeto a la humillación personal por parte de los hermanos menores de Pizarro (Juan y Gonzalo) quienes, entre otros, quedaron al mando del Cuzco. Manco también se daba cuenta de las atrocidades perpetradas por bandas itinerantes de españoles —que llegaban en número creciente para explotar esta nueva tierra de oportunidades— contra las poblaciones nativas. Según el testimonio de Cristóbal de Molina, un sacerdote español que acompañó la expedición exploratoria de Diego de Almagro a los antiguos confines del sur del imperio inca en el actual Chile:

> Todos los indígenas que no acompañaban a los españoles voluntariamente eran llevados atados con cuerdas y cadenas. Los españoles […] los llevaban de

> día muy cargados y muriendo de hambre [...] [y los cargadores] trabajaban sin descanso durante todo el día, comiendo solo un poco de maíz tostado y agua, y eran encarcelados bárbaramente durante la noche. Un español en esta expedición amarró a doce indios en una cadena y se jactó de que los doce murieron en ella. Cuando un indio moría, le cortaban la cabeza, para aterrorizar a los demás y evitar deshacerse de sus grilletes o abrir el candado de la cadena (Molina, 1873[ca. 1576]; citado en Hemming, 1970, pp. 178-179).

El repulsivo sadismo de estos actos, junto con la futilidad de la posición política de Manco, finalmente lo distanciaron de sus patrones españoles. Para el otoño de 1535, Manco decidió poner fin a su política colaboracionista. Después de un intento fallido de abandonar subrepticiamente el Cuzco, que resultó en aún más abusos y humillaciones físicas, Manco Inca escapó con éxito de las autoridades españolas, el 18 de abril de 1536. Huyó a los paisajes fortificados alrededor de Ollantaytambo para organizar su rebelión contra los forasteros que ya habían revelado ampliamente su intención de subyugar de forma permanente a las poblaciones indígenas de los Andes.

Manco Inca rápidamente reunió un gran ejército nativo. Sin embargo, la mayoría de los participantes en la rebelión no eran soldados profesionales, sino agricultores rurales llamados durante la temporada de lluvias después de que sus cultivos ya estaban sembrados. Manco realizó un asedio masivo del Cuzco, confiando no tanto en la destreza militar, sino en los puros números. Las fuerzas de Manco atacaron la antigua capital con una ferocidad nacida de la desesperación. Llovieron piedras lanzadas con hondas, bolas, cantos rodados y haces de leña ardiente sobre los asediados españoles. Desviaron arroyos y canales para crear pantanos de barro intransitables fuera de la ciudad para inutilizar la caballería española. Obstruyeron calles con barricadas de adobes y cortaron piedras de edificios derrumbados, a veces entablando combates cuerpo a cuerpo con los españoles, a pesar de poseer armas muy inferiores. Se apoderaron del gran complejo de templos fortificados de Sacsayhuaman (ver figura 7.6), que les otorgó su única ventaja táctica real. Al final, los españoles contraatacaron en compañía de muchos aliados nativos

que optaron por no unirse a la rebelión de Manco Inca, es probable que juzgaran correctamente que los extranjeros prevalecerían con el tiempo. A pesar de las fuertes bajas, incluida la muerte de Juan Pizarro (hermano menor de Francisco), los españoles retomaron Sacsayhuaman y mataron a todo el contingente de defensores nativos, muchos de los cuales se suicidaron saltando desde los altos muros del templo para no ser asesinados a manos de los vengativos españoles y sus aliados indígenas. El sumo sacerdote de los incas, el Villac Umu, junto con otros generales de Manco Inca, intentaron recuperar Sacsayhuaman y lucharon ferozmente durante tres días más; pero no tenían esperanzas de desalojar a los españoles, que ahora se habían acuartelado firmemente en este complejo estratégico. Mientras continuaba el asedio del Cuzco, Manco incitó a la rebelión en otras partes del imperio con cierto éxito inicial, e incluso asaltó la nueva ciudad española de Lima, donde Francisco Pizarro estableció su cuartel general costero. Al final, el intento de Manco Inca de expulsar a los españoles del imperio fracasó, ya que llegaron nuevos refuerzos de la costa para contrarrestar la ofensiva nativa. La rebelión abierta se desvaneció en resistencia prolongada y guerra de guerrillas, mientras Manco Inca se retiraba hacia la zona boscosa de Vilcabamba, donde al final estableció un Estado neoinca que persistió durante casi cuarenta años bajo el liderazgo de su hijo Titu Cusi y del hermano de este, Tupa Amaru. Por último, la resistencia política de la dinastía real inca terminó con la ejecución de Tupa Amaru el 24 de setiembre de 1572, en la plaza principal de la ciudad del Cuzco, en ese entonces hispanizada por completo. Ese día, las narrativas imperiales de los señores nativos del Cuzco llegaron a un final sangriento.

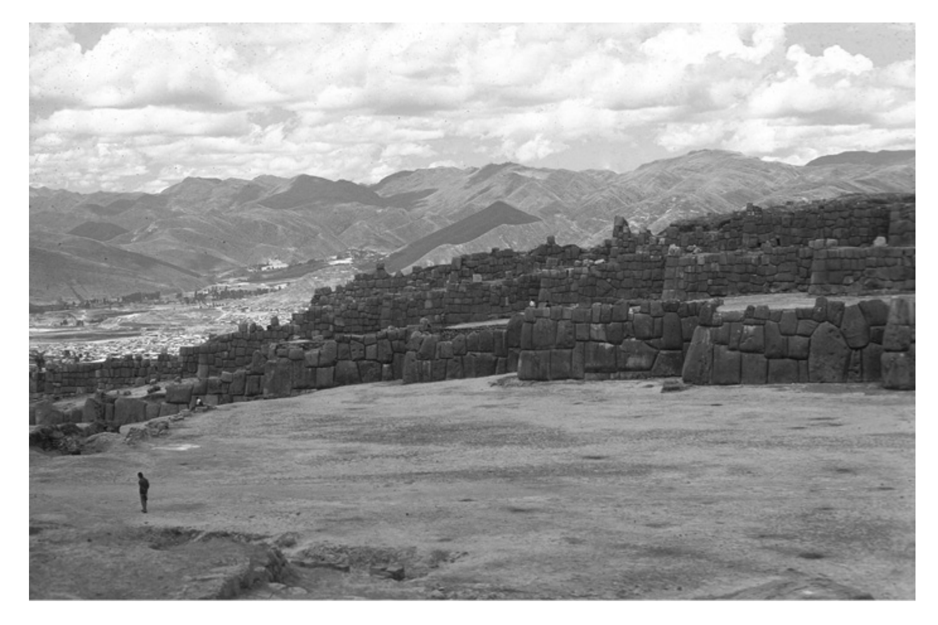


Figura 7.6. El complejo monumental de Sacsayhuaman sobre el Cuzco. Foto del autor.

Si la tecnología militar superior, la habilidad de improvisar para perseguir sus objetivos estratégicos, la destreza diplomática para adquirir aliados nativos de los conquistadores españoles y la desunión interna de los incas jugaron un papel importante en el colapso del imperio incaico, el continuo trauma biológico provocado por las virulentas pandemias que se extendieron por los Andes destruyó la base demográfica de la civilización andina nativa. La mortalidad por la guerra fue alta; pero las epidemias de sarampión, tifus, peste y viruela hemorrágica, en una población no expuesta antes a estas enfermedades, rápidamente produjeron desolados pueblos fantasmas en los Andes. Relaciones de testigos oculares españoles registran de forma gráfica la terrible mortandad entre las poblaciones indígenas y se lamentan por el impacto económico que esta extinción masiva tuvo en la oferta de mano de obra, esencial para la colonización española del Nuevo Mundo. La tasa precisa de mortalidad nativa es difícil de establecer, pero las estimaciones probables de los registros de censos indican espantosas pérdidas entre la población nativa,

en particular durante los primeros años traumáticos de contacto español con las Américas. Tan temprano como a fines de la década de 1530, regiones enteras de la costa desértica y de la sierra estaban prácticamente despobladas. A mediados del siglo XVI, la población nativa había disminuido en un 25-90%, dependiendo de la ubicación y del grado de aislamiento del contacto europeo. Las epidemias, las severas exacciones de tributos, la desnutrición, el trabajo forzado en las encomiendas españolas y en las infernales minas de plata y mercurio de Potosí y Huancavelica, el abuso físico y el uso sistemático de la pena capital a manos de los señores europeos contribuyeron a lo que no debemos dudar en llamar un holocausto americano. Un informe de la época enviado por Hernando de Santillán, funcionario de la corte española, a la Audiencia de Lima, transmite la situación de la vida de los andinos nativos de mediados del siglo XVI a medida que se adaptaban a las condiciones opresivas de la colonización española:

> […] y aunque se les hielen ó sequen los panes y otras comidas ó se pierdan, han de pagar por entero el tributo […]
>
> […] no solo no les queda con que socorrer las necesidades […] pero ninguna cosa de cuanto tienen y pueden haber y trabajar les queda, y viven la vida más prove y miserable que gente del mundo; y así, en tanto que están sanos, no entienden sino en trabajar para el tributo, y aunque estén enfermos, ningun refrigerio tienen […] y así escapan pocos de la primera enfermedad, por liviana que sea, á causa de la mala vida y pasadía que tienen… la miseria y servidumbre en que están la sienten gravísimamente […] porque tienen entendido que todo cuanto vivieren ellos y sus hijos y descendientes se les ha de ir en trabajar para los españoles, y no han de gozar de nada, y con esto se desaniman para no pretender más que dia y victo, pues no ha de gozar dello […] (Santillán, 1968[1563], pp. 423-425, 76-77; citado en Hemming, 1970, p. 353).

Según las mejores proyecciones, las poblaciones nativas de las Américas, tanto del norte como del sur, no se recuperaron en número, sino hasta finales del siglo XX y, para muchos nativos andinos, en condiciones de vida solo apenas más favorables que la de sus antepasados del siglo XVI (ver figuras 7.7, 7.8 y 7.9).



Figura 7.7. Francisco Pizarro incendia la casa del padre de Guaman Poma. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

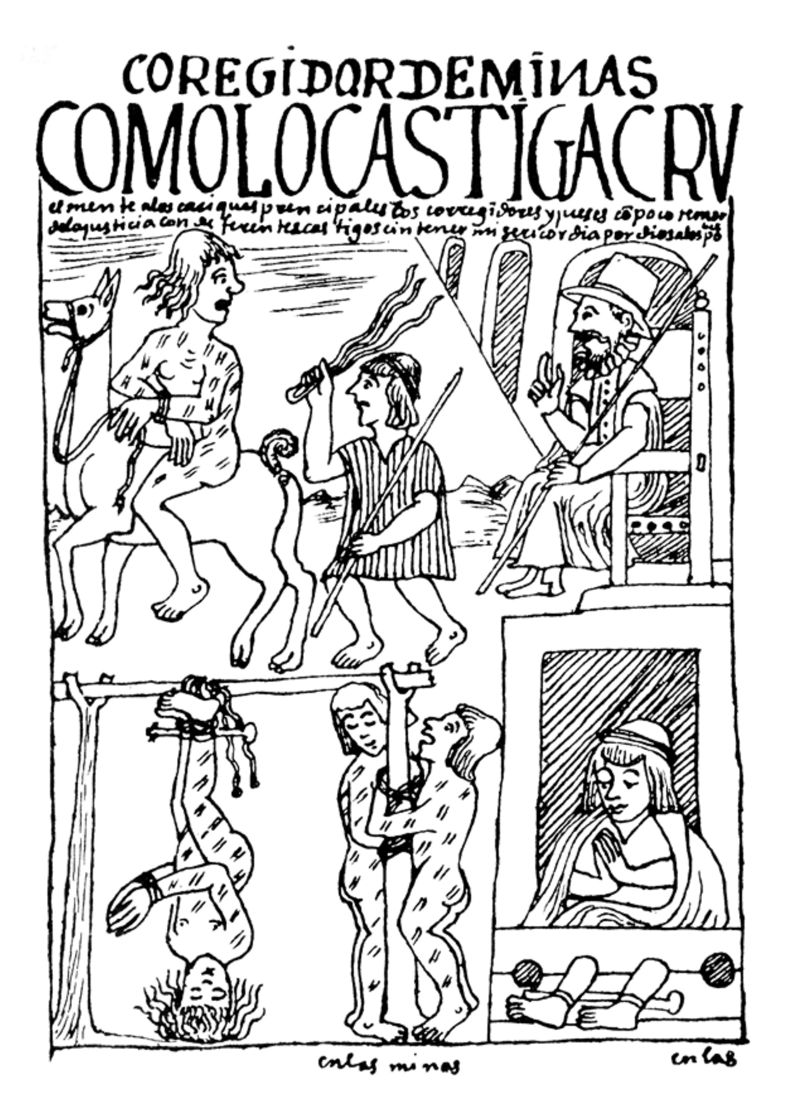


Figura 7.8. Suplicio de indígenas en las minas. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].



Figura 7.9. Sacerdotes y encomenderos por igual abusaron físicamente de hombres y mujeres indígenas. Adaptado de Guaman Poma de Ayala, 2002[1615].

Algunos estudiosos del imperio inca se refieren a un continuo legado del pasado inca, una especie de memoria imaginada que aún sigue su curso a través de debates políticos y contiendas electorales contemporáneos. Aunque los discursos culturales y políticos actuales sobre los incas todavía animan a la sociedad peruana, la verdad es que la conquista española representa una

ruptura excepcionalmente trágica en la experiencia histórica andina nativa. Los posteriores siglos de opresión sistemática e interacción con los colonizadores europeos transformaron tan profundamente la conciencia histórica de los andinos nativos que los logros del imperio inca se convirtieron para ellos en poco más que mitos convenientes y útiles como propaganda política. Cualquier legado verdadero del imperio inca que aún existe se encuentra en el testimonio de la arqueología y en el registro histórico, no en las mentes de las poblaciones nativas de los Andes.

---

[14] Varios cronistas afirman que, como respuesta a las dificultades políticas para implementar el gobierno en tan gran extensión de territorio, Huayna Capac decidió dividir el imperio en dos partes: norte y sur; la primera, con su centro en Quito y, la última, en la tradicional capital del Cuzco. Podría haber estado también influenciado por su personal preferencia de residir en el norte, en las provincias ecuatorianas donde nació.

[15] Sarmiento (2007, cap. LXII, p. 149) afirma que Huayna Capac gobernó sesenta años, ascendiendo al trono cuando tenía veinte años de edad.

[16] Ver, por ejemplo, los dos magistrales volúmenes de William Prescott, *History of the Conquest of Peru* (1874), y el insuperable *The Conquest of the Inca* (1970) de John Hemming.

[17] Índigo o añil, que se convirtió en un valioso producto para la colonia española.

Glosario

Aclla (aqlla; pl. *aqllakuna*): 'mujer elegida' seleccionada de las provincias cuando era niña y recluida en centros patrocinados por el Estado. Las *acllas* preparaban chicha y tejían prendas finas para el Estado.

Acllahuasi (aqllawasi): 'casa de las *acllas*'; lugar donde las *acllas* vivían juntas y producían chicha y prendas para el Estado.

Ají: pimiento picante domesticado en los Andes y cultivado en zonas de baja altitud. Importante en el mundo prehispánico como especia y artículo comercial.

Altiplano: región formada por una extensa meseta o planicie de altura, que se encuentra principalmente en la moderna Bolivia y en el sur del Perú.

Ayllu: concepto multiescalar que hace referencia a cualquier unidad dentro de un conjunto anidado de grupos sociales. El *ayllu* reivindicaba el acceso a los recursos productivos sobre la base del parentesco por descendencia de un antepasado compartido, venerado conjuntamente.

Cacique: 'jefe'; término español derivado del arawak.

Camay: poder vitalizador y creativo que los incas pensaban daba vida y animaba a todas las cosas materiales.

Camayoc (*kamayuq*; pl. *kamayuqkuna*): trabajador a tiempo completo para el Estado, especializado en un oficio.

Capacocha (*Qhapaq ucha*, *Capac hucha*): ritual de 'obligación real', que generalmente implicaba el sacrificio de niños, a menudo realizado en las montañas, después de una peregrinación hacia y desde el Cuzco.

Ceque (*zeq'e*): sistema de santuarios del paisaje (*huacas*) distribuidos a lo largo de cuarenta y un líneas de visión idealizadas que irradiaban del templo del Coricancha en el Cuzco.

Collca (*qollqa*): almacén de propiedad estatal.

Coya (*qoya*): reina.

Curaca (*kuraka*): líder político comunitario o 'jefe'.

Cuy: conejillo de indias.

Chacara, *chacra* (*chakra*): campo agrícola.

Chapa: distrito de riego (uno de diez) fuera del Cuzco, compuesto por canales primarios, secundarios y terciarios que irradiaban de una fuente primaria de agua.

Charqui (charki): carne deshidratada (cecina).

Chasqui (chaski): corredores que llevaban información, a menudo codificada en los *quipus*, a lo largo del Qhapaq Ñan.

Chicha: cerveza de maíz.

Chuño: papa deshidratada en general por liofilización.

Encomienda: concesiones de residentes indígenas obligados a trabajar para los señores y colonos españoles en el período colonial temprano.

Hanan: parte de estatus superior o alto de unidades sociales duales complementarias y clasificadas, tales como el *ayllu* o la ciudad del Cuzco.

Hatun runa: indios comunes.

Haylli: canción marcial de triunfo que compara la guerra con la actividad agrícola y que se cantaba durante las ceremonias de plantación.

Huaca (*wak'a*): objeto sagrado fuertemente infundido con *camay*. Podía ser un santuario, un punto fijo del paisaje o cualquier objeto, lugar o persona de carácter inusual o extraordinario.

Huaccha concha: descendientes de un rey y de sus esposas secundarias, no elegibles para el reinado, pero a menudo nombrados para cargos administrativos imperiales.

Huauqui (*wawqi*): 'objetos-hermanos' del rey inca que representaban la presencia física del rey y se veneraban a perpetuidad, de la misma manera que la momia del rey.

Llactacamayoc (*llacta kamayuq*; pl. *llacta kamayuqkuna*): especialista estatal que manejaba información administrativa relacionada con la gobernanza de la comunidad (*llacta*).

Mamaconas (pl. *mamakuna*): *acllas* de más alto rango.

Mindalá (pl. *mindalaes*): comerciante de larga distancia de los Andes del norte.

Mita (*mit'a*): una forma de sistema tributario que implicaba obligaciones laborales rotativas para el Estado.

Mitma (*mitmaq*, *mitima*; pl. *mitmaqkuna, mitimaes*): población de colonos indígenas removidos de su territorio y reubicados en otras provincias del imperio inca por razones políticas, defensivas o económicas.

Mullu: conchas trituradas de la ostra espinosa (*Spondylus princeps*). Era muy valorado por los incas como símbolo de divinidad y de estatus de élite.

Orejones: literalmente 'orejas grandes'; nobles incas cuyo estatus estaba marcado por el uso de grandes orejeras.

Pacarina (versión hispanizada del quechua *paqarisca*): 'lugar del amanecer'; un tipo de *huaca* del paisaje que servía como sitio de origen del cual surgía una comunidad.

Panaca (*panaqa*): '*ayllu* real'; los parientes y descendientes de un rey que mantenían su momia y sus bienes a perpetuidad.

Piña: cautivo(a) de guerra que se convertía en servidor(a) personal de su captor.

Puna: meseta sin árboles a gran altitud (más de 4000 metros), a menudo utilizada para el pastoreo de camélidos y el cultivo de tubérculos.

Qhapaq Ñan: sistema de caminos estatales que se extienden por todo el imperio inca.

Quipu (*khipu*): sistema de cuerdas anudadas y multicolores que se utilizaba para registrar números e información narrativa.

Quipucamayoc (*khipu kamayuq*; pl. *khipu kamayuqkuna*): especialista capaz de registrar y leer los *quipus*.

Sacsayhuaman (Saqsawaman): complejo religioso fortificado inmediatamente al norte de la ciudad del Cuzco.

Sapa Inca: 'Señor Único'; el monarca inca reinante.

Señorío: término utilizado para indicar la forma de gobierno de las formaciones políticas antes autónomas que fueron incorporadas al imperio inca.

Suyu: término usado para indicar cualquier tipo de segmento de un todo más grande.

Tahuantinsuyu (Tawantinsuyu): 'Las Cuatro Partes Juntas'; el nombre inca para su imperio.

Taki: ceremonia que implicaba banquetes, bebidas, bailes y espectáculos de gran envergadura.

Tambo (*tampu*): estación de paso con instalaciones para alojamiento y almacenamiento, que se distribuían en los caminos regularmente a lo largo del Qhapaq Ñan.

Tocricoc (*tokrikoq*): gobernador provincial.

Urin (*hurin*): parte de estatus inferior o baja de unidades sociales duales complementarias y clasificadas, tales como el *ayllu* o la ciudad del Cuzco.

Usnu (*ushnu*): 'trono' de piedra ceremonial y representante físico del rey inca, asociado a un receptáculo para libaciones y ubicado en la plaza central.

Yana (pl. *yanakuna*, *yanacona*): 'servidor personal' adjunto a una unidad doméstica noble, que debían lealtad a estas unidades domésticas más que a sus comunidades natales y estaban exentos de las obligaciones tributarias asociadas con sus comunidades de origen.

Bibliografía

Acosta, José de (2002[1590]). *Natural and Moral History of the Indies* (traducido por F. López-Morillas y editado por J. Mangan). Durham, NC: Duke University Press.

Acosta, José de (2008[1590]). *Historia natural y moral de las Indias* (edición crítica de Fermín del Pino-Díaz). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ascher, Marcia & Robert Ascher (1981). *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bastien, Joseph (1978). *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, MN: West.

Bauer, Brian (1992). *The Development of the Inca State*. Austin: University of Texas Press.

Bauer, Brian (1996). Legitimization of the state in Inca myth and ritual. *American Anthropologist*, *98*(2), 327-337.

Bauer, Brian (1998). *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque System*. Austin: University of Texas Press.

Bauer, Brian (2004). *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*. Austin: University of Texas Press.

Bauer, Brian & Alan Covey (2002). Processes of state formation in the Inca heartland (Cuzco, Peru). *American Anthropologist*, *104*(3), 846-864.

Bauer, Brian & Charles Stanish (2001). *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes: The Islands of the Sun and the Moon*. Austin: University of Texas Press.

Bauer, Brian & David Dearborn (1995). *Astronomy and Empire in the Ancient Andes: The Cultural Origins of Inca Sky Watching*. Austin: University of Texas Press.

Bauer, Brian, Lucas Kellett & Miriam Aráoz Silva (2010). *The Chanka: Archaeological Research in Andahuaylas (Apurimac), Peru*. Los Ángeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California.

Berdan, Frances (1985). Markets in the economy of Aztec Mexico. En Stuart Plattner (ed.), *Markets and Marketing* (Monographs in Economic Anthropology 4, pp. 339-367). Nueva York: University Press of America.

Betanzos, Juan de (1996[1557]). *Narrative of the Incas* (editado y traducido por R. Hamilton y D. Buchanan). Austin: University of Texas Press.

Betanzos, Juan de (2015[1557]). *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyu: nueva edición de la "Suma y Narración de los Incas*" (editado por Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Bloch, Marc (1965). *Feudal Society* (traducido por L. A. Manyon). Londres: Routledge.

Bray, Tamara y otros (1995). A compositional analysis of pottery vessels associated with the Inca ritual of capacocha. *Journal of Anthropological Archaeology*, *24*(1), 82-100.

Cabello Valboa, Miguel (1951[1586]). *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo* (introducción de Luis E. Valcárcel). Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Chepstow-Lusty, Alex y otros (2009). Putting the rise of the Inca Empire within a climatic and land management context. *Climate of the Past Discussions*, *5*, 771-796.

Cieza de León, Pedro de (1976[1553]). *The Incas* (traducido por H. de Onis y editado por V. von Hagen). Norman: University of Oklahoma Press.

Cieza de León, Pedro de (1984[1553]). *Crónica del Perú: primera parte* (introducción de Franklin Pease G. Y. y nota de Miguel Maticorena). Lima: Fondo Editorial PUCP / Academia Nacional de la Historia.

Cieza de León, Pedro de (1985[ca. 1553]). *Crónica del Perú: segunda parte* (edición, prólogo y notas de Francesca Cantù). Lima: Fondo Editorial PUCP / Academia Nacional de la Historia.

Cobo, Bernabé (1979[1653]). *History of the Inca Empire: An Account of the Indians' Customs and Their Origin, Together with a Treatise on Inca Legends, History, and Social Institutions* (traducido por R. Hamilton). Austin: University of Texas Press.

Cobo, Bernabé (1964[1653]). Historia del Nuevo Mundo. En *Obras del P. Bernabé Cobo* (volumen 2; estudio preliminar y edición de Francisco Mateos). Madrid: Atlas.

Cobo, Bernabé (1990[1653]). *Inca Religion and Customs* (traducido y editado por R. Hamilton). Austin: University of Texas Press.

Coe, Michael (2005). *The Maya*. Nueva York: Thames and Hudson.

Comaroff, Jean & John L. Comaroff (1991). *Of Revelation and Revolution* (volumen 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*). Chicago: University of Chicago Press.

Cook, David Noble (2004). *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.

Covey, Alan (2006). *How the Incas Built Their Heartland: State Formation and the Innovation of Imperial Strategies in the Sacred Valley, Peru*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

D'Altroy, Terence (1992). *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

D'Altroy, Terence (2002). *The Incas*. Malden, MA: Blackwell.

Dean, Emily M. (2005). *Ancestors, Mountains, Shrines, and Settlements: Late Intermediate Period Landscapes of the Southern Vilcanota Valley*. Tesis de doctorado. University of California.

Demarest, Arthur (1981). *Viracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God* (Peabody Museum Monographs 6). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Demarest, Arthur (2004). *Ancient Maya: The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, Philippe (1994). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (traducido por Nora Scott). Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, Philippe (1996). *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazonian Jungle* (traducido por J. Lloyd). Nueva York: New Press.

Diamond, Alan (ed.) (1991). *The Victorian Achievement of Sir Henry Maine: A Reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.

Díaz del Castillo, Bernal (1844[1632]). *The Memoirs of the Conquistador Bernal Díaz del Castillo Written by Himself Containing a Full and True Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain* (traducido por J. Ingram Lockhart). Londres: J. Hatchard and Son.

Díaz del Castillo, Bernal (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes* (edición de Guillermo Serés). Madrid: Real Academia Española. https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato_de_variantes_Historia_verdadera_de_la_conquista_de_la_Nueva_Espana.pdf

Duviols, Pierre (1973). Huari y Llacuaz: agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, *39*, 153-191.

Duviols, Pierre (1979). La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. *Journal de la Société des Américanistes*, *66*, 67-83.

Eisenstadt, Shmuel N. (1996). *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.

Elias, Norbert (1983[1969]). *The Court Society* (traducido por E. Jephcott). Oxford: Blackwell.

Falcón, Francisco (1918[ca. 1567]). Representación hecha por el licenciado Falcón en concilio provincial, sobre los daños y molestias que se hacen a los Indios. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas* (anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga; noticias biobibliográficas por Carlos A. Romero; Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, primera serie 11, pp. 135-176). Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.

Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Random House.

Foucault, Michel (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (editado por H. Dreyfus y P. Rabinow). Chicago: University of Chicago Press.

Friedrich, Paul (1989). Language, ideology, and political economy. *American Anthropologist*, *91*, 295-312.

Garcilaso de la Vega, Inca (1961[1609]). *The Incas: The Royal Commentaries of the Inca* (traducido por María Jolas y editado por A. Gheerbrant). Nueva York: Avon Books.

Garcilaso de la Vega, Inca (1991[1609]). *Comentarios Reales de los Incas* (volumen I; edición, prólogo, índice analítico y glosario de Carlos Araníbar). Lima: Fondo de Cultura Económica.

Garnsey, Peter (1988). *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gasparini, Graziano & Luise Margolies (1980). *Inca Architecture*. Bloomington: Indiana University Press.

Gelles, Paul (1995). Equilibrium and extraction: Dual organization in the Andes. *American Ethnologist*, *22*(4), 710-742.

Gose, Peter (1996). Oracles, divine kingship, and political representation in the Inka state. *Ethnohistory*, *43*(1), 1-32.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (editado por Q. Hoare y G. Newell Smith). Nueva York: International Publishers.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (2002[1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Copenhague: Museum Tusculanum Press, Universidad de Copenhague.

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro (1905[1603]). *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548)*. Madrid: V. Suárez.

Hassig, Ross (1985). *Trade, Tribute, and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

Heffernan, Kenneth (1989). *Limatambo in Late Prehistory: Landscape Archaeology and Documentary Images of Inca Presence in the Periphery of Cuzco*. Tesis de doctorado. Australian National University.

Heffernan, Kenneth (1996). *Limatambo: Archaeology, History, and the Regional Societies of Inca Cusco* (BAR International Series 644). Oxford: British Archaeological Reports.

Hemming, John (1970). *The Conquest of the Incas*. Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Hernández Príncipe, Rodrigo (1923). Mitología andina: idolatría en Recuay. *Revista Inca*, *1*(1), 25-78.

Hocart, Arthur M. (1970[1936]). *Kings and Councillors*. Chicago: University of Chicago Press.

Hodge, Mary & Michael E. Smith (eds.) (1994). *Economies and Polities in the Aztec Realm*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University

of New York at Albany.

Hyslop, John (1990). *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.

Isbell, Billie Jean (1978). *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas.

Isbell, William (2008). Wari and Tiwanaku: International identities in the Central Andean Middle Horizon. En Helaine Silverman & William Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 731-760). Nueva York: Springer.

Isbell, William & Gordon McEwan (eds.) (1991). *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government*. Washington DC: Dumbarton Oaks.

Joyce, Arthur (2010). *Mixtecs, Zapotecs, and Chatinos: Ancient Peoples of Southern Mexico*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Julien, Catherine (1982). Inca decimal administration in the Lake Titicaca region. En George Collier, Renato Rosaldo & John Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History* (pp. 119-151). Nueva York: Academic Press.

Julien, Catherine (1988). How Inca decimal administration worked. *Ethnohistory*, *35*(3), 257-279.

Julien, Catherine (2000). *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.

Kantorowicz, Ernst (1981). *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kendall, Ann E. (1984). Archaeological investigations of Late Intermediate Period and Late Horizon Period at Cusichaca, Peru. En Ann Kendall (ed.), *Current Archaeological Projects in the Central Andes* (BAR International Series 210, pp. 247-290). Oxford: British Archaeological Reports.

Kendall, Ann E. (1988). Inca planning north of Cuzco between Anta and Machu Picchu and along the Urubamba Valley. En Nicholas Saunders & Olivier de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Precolumbian Archaeology* (BAR International Series 421, pp. 457-488). Oxford: British Archaeological Reports.

Kolata, Alan (1990). The urban concept of Chan Chan. En Michael Moseley & Alana Cordy-Collins (eds.), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor* (pp. 107-144). Washington DC: Dumbarton Oaks.

Kolata, Alan (1993). *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge, MA: Blackwell.

Kolata, Alan (1996). Principles of authority in the native Andean state. *Journal of the Steward Anthropological Society*, *24*, 61-84.

Kolata, Alan (1997). Of kings and capitals: Principles of authority and the nature of cities in the native Andean state. En Deborah L. Nichols & Thomas H. Charlton (eds.), *The Archaeology of City States: Cross-Cultural Approaches* (pp. 234-254). Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Kolata, Alan (2003). The social production of Tiwanaku: Political economy and authority in a native Andean state. En Alan Kolata (ed.), *Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization* (volumen 2: *Urban and Rural Archaeology*, pp. 449-472). Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Kosiba, Steven (2010). *Becoming Inka: The Transformation of Political Places and Practices during Inka State Formation (Cusco, Peru)*. Tesis de doctorado. University of Chicago.

La Barre, Weston (1948). *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia* (editado por J. Alden Mason y D. Donath). Menatha, WI: American Anthropological Association.

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (traducido por Winston Moore y Paul Cammack). Londres: Verso.

Lockhart, James (1992). *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford, CA: Stanford University Press.

MacCormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

MacCormack, Sabine (2000). Processions for the Inca: Andean and Christian ideas of human sacrifice, communion and embodiment in early colonial Peru. *Archive für Religionsgeschichte*, *2*(1), 1-31.

Maine, Sir Henry (1895[1871]). *Village Communities in the East and West: Six Lectures Delivered at Oxford*. Londres: John Murray.

Maine, Sir Henry (1982[1861]). *Ancient Law*. Birmingham, AL: Legal Classics Library.

Marx, Karl (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (traducido por E. Paul y C. Paul). Nueva York: International Publishers.

McEwan, Colin & Maarten van de Guchte (1992). Ancestral time and sacred space in Inca state ritual. En Richard Townsend (ed.), *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes* (pp. 359-373). Chicago: Art Institute of Chicago.

McEwan, Gordon (ed.) (2005). *Pikillacta: The Wari Empire in Cuzco*. Iowa City: University of Iowa Press.

Mena, Cristóbal de (1968[1534]). La conquista del Perú. En *Biblioteca Peruana: el Perú a través de los siglos* (primera serie, I, pp. 133-169). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Molina, Cristóbal de (1873[ca. 1576]). *Narrative of the Rites and Laws of the Yncas* (editado y traducido por C. Markham). Nueva York: Burt Franklin.

Molina, Cristóbal de (2010[ca. 1576]). *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (edición de Paloma Jiménez del Campo, transcripción paleográfica de Paloma Cuenca Muñoz y coordinación de Esperanza López Parada). Madrid: Iberoamericana / Fráncfort del Meno: Vervuert.

Morris, Craig (1992a). The technology of highland Inka food storage. En Terry Levine (ed.), *Inka Storage Systems* (pp. 237-258). Norman: University of Oklahoma Press.

Morris, Craig (1992b). Foreword. En Terry Levine (ed.), *Inka Storage Systems* (pp. ix-xiii). Norman: University of Oklahoma Press.

Morris, Craig & Donald Thompson (1985). *Huánuco Pampa: An Inca City and Its Hinterland*. Londres: Thames and Hudson.

Moseley, Michael (1992). *The Incas and Their Ancestors: The Archaeology of Peru*. Londres: Thames and Hudson.

Murra, John (1960). Rite and crop in the Inca state. En Stanley Diamond (ed.), *Culture in History* (pp. 393-407). Nueva York: Columbia University.

Murra, John (1962). Cloth and its functions in the Inca state. *American Anthropologist*, *64*(4), 710-728.

Murra, John (1972). El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (pp. 59-115). Huánuco, Perú: Universidad Hermilio Valdizán.

Murra, John (2002). La función del tejido en varios contextos sociales y políticos. En *El mundo andino: población, medio ambiente y economía* (pp. 153-170). Lima: Fondo Editorial PUCP / Instituto de Estudios Peruanos.

National Research Council (1989). *Lost Crops of the Incas: Little-Known Plants of the Andes with Promise for Worldwide Cultivation*. Washington DC: National Academy Press.

Niles, Susan (1999). *The Shape of Inca History: Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.

Ocampo, Baltasar de (1907[1610]). *History of the Incas, by Pedro Sarmiento de Gamboa, and the Execution of the Inca Tupac Amaru, by Captain Baltasar de Ocampo* (editado y traducido por Sir Clements Markham). Cambridge: The Hakluyt Society.

Orlove, Benjamin (1977). *Alpacas, Sheep, and Men: The Wool Export Economy and Regional Society of Southern Peru*. Nueva York: Academic Press.

Ossio Acuña, Juan (1996). Symmetry and asymmetry in Andean society. *Journal of the Steward Anthropological Society*, *24*(1-2), 231-248.

Pärssinen, Martti (1992). *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: SHS.

Patterson, Thomas (1991). *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-capitalist State*. Oxford: Berg.

Pease G. Y., Franklin (1978). *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pease G. Y., Franklin (1981). *Los últimos Incas del Cuzco*. Lima: P. L. Villanueva.

Pease G. Y., Franklin (1982). *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul Editores.

Pizarro, Hernando (1968[1533]). Carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo. En *Biblioteca peruana: el Perú a través de los siglos* (primera serie, I, pp. 117-130). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Pizarro, Pedro (1921[1571]). *Relation of the Discovery and Conquest of the Kingdoms of Peru* (traducido por P. Ainsworth Means). Nueva York: Cortes Society.

Pizarro, Pedro (1968[1571]). Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. En *Biblioteca peruana: el Perú a través de los siglos* (primera serie, I, pp. 439-586). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Platt, Tristan (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Polo de Ondegardo (1916-1917[1571]). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Lima: Sanmartí.

Polo de Ondegardo (1990). *El mundo de los incas* (edición de Laura González y Alicia Alonso). Madrid: Historia 16.

Posnansky, Arthur (1945). *Tihuanacu, the Cradle of American Man*. Nueva York: J. J. Augustin.

Prescott, William (1851). *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas* (versión digital). Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, editores.

Prescott, William (1874). *History of the Conquest of Peru, with a Preliminary Review of the Civilization of the Incas*. Filadelfia: J. B. Lippincott.

Quilter, Jeffrey & Gary Urton (eds.) (2002). *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press.

Reinhard, Johan (1992). An archaeological investigation of Inca ceremonial platforms on the Volcano Copiapo, Central Chile. En Nicholas Saunders (ed.), *Ancient America: Contributions to New World Archaeology* (pp. 145-172). Oxford: Oxbow International Monographs in Prehistory, 24.

Reinhard, Johan (1993). Llullaillaco: An investigation of the world's highest archaeological site. *Latin American Indian Literatures Journal*, *9*(1), 31-65.

Reinhard, Johan (1996). Peru's ice maidens. *National Geographic*, *189*(6), 62-81.

Reinhard, Johan (1998). *Discovering the Inca Ice Maiden: My Adventures on Ampato*. Washington DC: National Geographic Society.

Reinhard, Johan & María Constanza Ceruti (2000). Sacred mountains, ceremonial sites, and human sacrifice among the Incas. *Archaeoastronomy*, *19*, 1-43.

Rostworowski, María (1960). Succesion, cooption to kingship, and royal incest among the Inca. *Southwestern Journal of Anthropology*, *16*, 417-427.

Rostworowski, María (1970). Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica. *Revista Española de Antropología Americana*, *5,* 135-178.

Rostworowski, María (1983). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, María (1989). *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, María (1999). *History of the Inca Realm* (traducido por H. Iceland). Cambridge: Cambridge University Press.

Rostworowski, María (2014). *Historia del Tahuantinsuyu. Obras Completas* (tomo VIII). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rowe, John H. (1945). Absolute chronology in the Andean area. *American Antiquity*, *10,* 265-284.

Rowe, John H. (1946). Inca culture at the time of the Spanish Conquest. En Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (Bureau of South American Ethnology, Bulletin 143, volumen 2, pp. 183-330). Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Rowe, John H. (1948). The Kingdom of Chimor. *Acta Americana*, *6*, 26-59.

Rowe, John H. (1967). What kind of a settlement was Inca Cuzco? *Ñawpa Pacha*, *5*, 59-75.

Rowe, John H. (1979). An account of the shrines of Ancient Cuzco. *Ñawpa Pacha*, *17*, 2-80.

Rowe, John H. (1982). Inca policies and institutions relating to the cultural unification of the empire. En George Collier, Renato Rosaldo & John Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History* (pp. 83-118). Nueva York: Academic Press.

Rowe, John H. (1986). Probanza de los Incas nietos del conquistadores. *Histórica*, *9*(2), 196-245.

Rowe, John H. (2003). Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco. En *Los Incas del Cuzco: siglos XVI-XVII-XVIII* (pp. 181-230). Cusco: Instituto Nacional de Cultura, Región Cusco.

Ruiz de Arce, Juan (1968[ca.1545]). La "Advertencia" de Juan Ruiz de Arce o Alburquerque. En *Biblioteca Peruana: el Perú a través de los siglos* (primera serie, I, pp. 405-438). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Sahlins, Marshall (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall (2004). *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall (2005). Preface. *Ethnohistory*, *52*(1), 3-6.

Sahlins, Marshall (2010). The whole is a part: Intercultural politics of order and change. En Ton Otto & Nils Bubandt (eds.), *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology* (pp. 102-126). Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Salomon, Frank (1985). The dynamic potential of the complementarity concept. En Shozo Masuda, Izumi Shimada & Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (pp. 431-511). Tokio: University of Tokyo Press.

Salomon, Frank (1986). *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Salomon, Frank (1991). Ensayo introductorio: The Huarochirí Manuscript. En *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* (traducido por F. Salomon y G. Urioste; pp. 1-38). Austin: University of Texas Press.

Salomon, Frank (2004). *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham, NC: Duke University Press.

Sámano-Xerez, Relación (1968[ca. 1527-1528]). En *Biblioteca peruana: el Perú a través de los siglos* (primera serie, I, pp. 7-14). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Sancho de la Hoz, Pedro (1917[1534]). *Documents and Narratives Concerning the Discovery and Conquest of Latin America: An Account of the Conquest of Peru* (traducido por P. Ainsworth Means). Nueva York: Cortes Society.

Sancho de la Hoz, Pedro (1968[1534]). Relación para su Majestad. En *Biblioteca peruana: el Perú a través de los siglos* (primera serie, I, pp. 275-343). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Santillán, Hernando de (1968[1563]). Relación. En *Biblioteca peruana: el Perú a través de los siglos* (primera serie, III, pp. 375-463). Lima: Editores Técnicos Asociados.

Sarmiento de Gamboa, Pedro (1999[1572]). *History of the Incas*. Mineola, NY: Dover Publications.

Sarmiento de Gamboa, Pedro (2001). *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano / Polifemo.

Schobinger, Juan (1995). *Aconcagua: un enterratorio incaico a 5300 metros de altura*. Mendoza, Argentina: Inca Editorial.

Schobinger, Juan (ed.) (2001). *El santuario incaico del cerro Aconcagua*. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.

Schreiber, Katharina (1992). *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Scott, James C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, CT: Yale University Press.

Scott, John (2001). *Power*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Seddon, Matthew (1998). *Ritual, Power, and the Development of a Complex Society*. Tesis de doctorado. University of Chicago.

Segovia, Bartolomé de (2019[ca. 1552-1555]). *Conquista y población del Perú, fundación de algunos pueblos* (estudio preliminar, análisis y transcripción de Pilar Rosselló F. de Moya). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Sherbondy, Jeanette (1982). *The Canal Systems of Hanan Cuzco*. Tesis de doctorado. University of Illinois, Urbana-Champaign.

Sherbondy, Jeanette (1986). *Mallki: ancestros y cultivos de árboles en los Andes* (Documento de Trabajo 5, Proyecto FAO). Holanda/Lima: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Sherbondy, Jeanette (1987). The Inkaic organization of terraced irrigation in Cuzco, Peru. *British Archaeological Reports International Series*, *359*(1), 365-371. Actas del 45th Annual Congress of Americanists, Bogotá, Colombia, 1985 (Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region, parte I).

Sherbondy, Jeanette (1992). Water ideology in Inca ethnogenesis. En Robert Dover, Katharine Seibold & John McDowell (eds.), *Andean Cosmologies through Time* (pp. 46-66). Bloomington: Indiana University Press.

Sherbondy, Jeanette (1996). Panaca lands: Re-invented communities. *Journal of the Steward Anthropological Society*, *24*(1-2), 173-202.

Shimada, Izumi (1985a). La cultura Sicán: caracterización arqueológica. En Eric Mendoza (ed.), *Presencia histórica de Lambayeque* (pp. 76-133). Lima: Editorial e Imprenta DESA.

Shimada, Izumi (1985b). Perception, procurement, and management of resources. En Shozo Masuda, Izumi Shimada & Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (pp. 357-399). Tokio: University of Tokyo Press.

Silverblatt, Irene (1978). Andean women in the Inca Empire. *Feminist Studies*, *4*(3), 36-61.

Silverblatt, Irene (1987). *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Silverman, Helaine (1992). Reseña de: *Provincial Power in the Inka Empire*, de Terence D'Altroy. *The Americas*, *50*(1), 119-121.

Smith, Michael E. (1980). The role of the marketing system in Aztec society and economy: Reply to Evans. *American Antiquity*, *45*(4), 876-883.

Smith, Michael E. (2004). *The Aztecs*. Malden, MA: Blackwell.

Spalding, Karen (1984). *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Stern, Steve J. (1982). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.

Tomlinson, Gary (2007). *The Singing of the New World: Indigenous Voice in the Era of European Contact*. Cambridge: Cambridge University Press.

Torero, Alfredo (2002). *Idiomas de los Andes: lingüística e historia*. Lima: IFEA.

Urton, Gary (1998). From knots to narratives: Reconstructing the art of historical record keeping in the Andes from Spanish translations of Inka khipus. *Ethnohistory*, *45*(5), 409-438.

Urton, Gary (2001). A calendrical and demographic tomb text from northern Peru. *Latin American Antiquity*, *12*(2), 127-147.

Urton, Gary (2003). *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: University of Texas Press.

Van Buren, Mary (1997). Continuity or change? Vertical archipelagos in southern Peru during the early colonial period. En Janine Gasco, Greg Smith & Patricia Fournier-García (eds.), *Approaches to the Historical Archaeology of Mexico, Central and South America* (pp. 155-164). Los Ángeles: Institute of Archaeology, University of California.

Van de Guchte, Maarten (1990). *Carving the World: Inca Monumental Sculpture and Landscape*. Tesis de doctorado. University of Illinois, Urbana-Champaign.

Wachtel, Nathan (1982). The mitimas of the Cochabamba Valley: The colonization policy of Huayna Capac. En George Collier, Renato Rosaldo & John Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History* (pp. 199-229). Nueva York: Academic Press.

Weber, Max (1958). Politics as a vocation. En Hans H. Gerth & C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 77-128). Nueva York: Oxford University Press.

Weber, Max (1978[1914]). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (editado por G. Roth y C. Wittich). Berkeley: University of California Press.

Wernke, Steven (2006). The politics of community and Inka statecraft in the Colca Valley, Peru. *Latin American Antiquity*, *17*(7), 177-208.

Wernke, Steven (2007). Negotiating community and landscape in the Peruvian Andes: A transconquest view. *American Anthropologist*, *109*(1), 130-152.

Wilson, Andrew y otros (2007). Stable isotope and DNA evidence for ritual sequences in Inca child sacrifice. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *104*(42), 16456-16461.

Zárate, Agustín de (1968[1555]). *The Discovery and Conquest of Peru* (traducido por J. M. Cohen). Baltimore: Penguin Books.

Zárate, Agustín de (1995[1555]). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (edición, notas y estudio preliminar de Franklin Pease G. Y. y Teodoro Hampe Martínez). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Zuidema, R. Tom (1964). *The Ceque System: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden, Países Bajos: E. J. Brill.

Zuidema, R. Tom (1977/1978). Shafttombs and the Inca Empire. *Journal of the Steward Anthropological Society*, *9*(1-2), 133-178.

Zuidema, R. Tom (1982a). Myth and history in ancient Peru. En Ino Rossi (ed.), *The Logic of Culture* (pp. 150-175). South Hadley, MA: J. F. Bergin.

Zuidema, R. Tom (1982b). Bureaucracy and systematic knowledge in Andean civilizations. En George Collier, Renato Rosaldo & John Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History* (pp. 419-458). Nueva York: Academic Press.

Zuidema, R. Tom (1983a). Hierarchy and space in Incaic social organization. *Ethnohistory*, *30*(2), 49-75.

Zuidema, R. Tom (1983b). The lion in the city: Royal symbols of transition in Cuzco. *Journal of Latin American Lore*, *9*(1), 39-100.

Zuidema, R. Tom (1983c). Llama sacrifices and computation: The roots of the Inca calendar in Huari-Tiahuanaco culture. En *Acts of the Congress on Ethnoastronomy*. Washington DC.

Zuidema, R. Tom (1986). Inka dynasty and irrigation: Another look at Andean concepts of history. En John Murra, Nathan Wachtel & Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Polities* (pp. 177-200). Cambridge: Cambridge University Press.

Zuidema, R. Tom (1989a). The Inca kinship system: A new theoretical view. En Manuel Burga (ed.), *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (pp. 54-116). Lima: FOMCIENCIAS.

Zuidema, R. Tom (1989b). The moieties of Cuzco. En David Maybury-Lewis & Uri Almagor (eds.), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode* (pp. 255-275). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Zuidema, R. Tom (1990). *Inca Civilization in Cuzco* (traducido por Jean-Jacques Decoster). Austin: University of Texas Press.

Este libro ofrece un amplio y riguroso panorama de la historia, la sociedad y la cultura inca, combinando la evidencia y la perspectiva arqueológica con las informaciones brindadas por las fuentes documentales de época colonial y también con precisos datos etnográficos. Entre el siglo XV y los inicios del siglo XVI los señores incas constituyeron el más vasto imperio de la antigua América y llevaron adelante un grandioso programa de obras estatales tanto en el valle del Cuzco como en todos los territorios sobre los cuales fueron ejerciendo su hegemonía: una capital imperial monumental, palacios y residencias suntuosas, templos y santuarios, centros administrativos, fortalezas, andenerías, perfeccionadas obras hidráulicas, complejos de depósitos, una extraordinaria red de caminos e infraestructuras varias. En *El poder de los Incas*, Alan Kolata realiza un minucioso análisis de cómo surgieron todas estas impresionantes realizaciones materiales, poniendo de manifiesto las instituciones culturales y políticas que impulsaron la ambición imperial de los incas. Examina la forma de poder ejercida por los incas sobre las provincias conquistadas, desentrañando cómo lograron movilizar una fuerza laboral asombrosa que sustentó tanto su maquinaria de guerra como todo el aparato estatal del Tahuantinsuyu. Además, explora las percepciones y creencias religiosas que conformaron la cosmovisión inca y sostuvieron su ideología imperial.



ÍNDICE